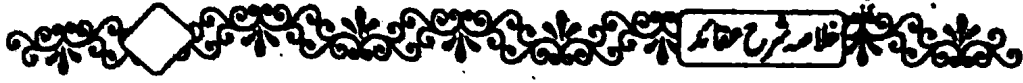
(ایم۔اے) سال اول کے طلباء کے لیے انمول تحفہ
خلاصہ
شرح عقائد
شیخ الحدیث علامہ قاضی
عبدالرزاق بھترالوی حطاروی مدظلہ العالی
مہتمم جامعہ جماعتیہ مہرالعلوم شکریال راولپنڈی
مکتبہ امام احمد رضا

نام کتاب: خلاصہ شرح عقائد
مرتب: شیخ الحدیث علامہ عبدالرزاق بھترالوی حطاروی مدظلہ
کمپیوٹر گرافکس: حافظ محمد اسحاق ہزاروی
کمپوزر: محمد مقرب
سن اشاعت: اپریل ۲۰۱۲ء
قیمت:
ناشر: مکتبہ امام احمد رضا کری روڈ شکریال راولپنڈی

E.mail:Mehrul.uloom@yahoo.com

PH:0321-5098812

فہرست مضامین

عرضِ ناشر

بسم اللہ الرحمن الرحیم!

کہاجاتا ہے کہ............انسان اپنے نام سے نہیں کام سے پہچانا جاتا ہے۔

مگر محنتِ شاقہ کرتے ہوئے ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب اسکے کام کو نہیں بلکہ نام کو دیکھا جاتا ہے۔

اسی بات کے مصداق استاذ العلماء محقق العصر شیخ الحدیث حضرت علامہ عبدالرزاق صاحب بھترالوی حطاروی مدظلہ العالی ہیں۔آپ نے دینِ متین کی اس قدر خدمت فرمائی کہ حفاظ کرام کے لئے "تحفۃ الحفاظ" درس نظامی کے مبتدی درجات کے طلباء کے لئے "میزان الصرف" سے لے کر منتہی درجات کے طلباء کرام کے لئے "شمائل ترمذی" تک آپ کے آہوئے قلم سے نافۂ مشک جو عوام وخواص کے ہاتھوں دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں جس کے بارے میں عطار کو لب کشائی کی حاجت نہیں۔

الحمدللہ! قبلہ استاذ المکرم صاحب علوم کی گیرائی و گہرائی میں اپنی نظیر آپ ہیں جن کی علوم وفنون کی بیسیوں خدمات کا زمانہ معترف ہے اور آج تک علمی دنیا انکے احسانات کی گرانبار ہے۔صرف ونحو ہو یا بلاغت ومنطق، فقہ وکلام ہو یا ادب وفلسفہ سب پر ید طولی رکھنا اور ادق سے ادق، مشکل سے مشکل ترین عبارت کو چند جملوں میں حل کر دینا آپ ہی کا خاصہ ہے۔

آٹھویں صدی ہجری کے مشہور زمانہ، کثیر التصانیف، محقق ومدقق عالم مسعود بن عمر سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ عجوبۂ روزگار تھے اور بقول علامہ سید احمد طحطاوی کے......آپ

کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی۔ آپ کی خداداد قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ جیسے آفتاب وماہتاب بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتے نظر آتے ہیں بلکہ اگر یوں کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ میر سید شریف جیسے علم وفن کے کوہ ہمالیہ کو علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کی علم کلام میں کتاب "شرح عقائد"............ جو درس نظامی کا جزو لاینفک ہے............ معرکۃ الآراء اور مستند تصور کی جاتی ہے۔ حاشا وکلا درس نظامی کا کوئی مدرسہ ایسا ہو جس میں یہ کتاب داخل درس نہ ہو۔ اگرچہ علم کلام بنفسہ ایک نازک، پر پیچ اور گوشہ دار فن ہے اور علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ جیسے بحر العلوم کے نکتہ آفرین قلم نے اس کتاب کو اور ادق بنا دیا ہے اس لئے اس پر کام کرنا ہر کس وناکس کا کام نہیں کہ مصنفین کی صف میں قدم رکھنے کی کوشش کرے۔

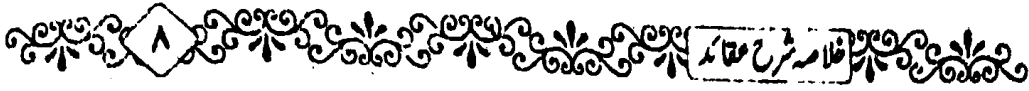
قبلہ استاذ المکرم کے "خلاصہ شرح عقائد" نے جو انکی دماغی کاوش، عرق ریزی کا مظہر اور طویل تدریسی تجربہ کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے اسکو سمجھنا آسان اور سہل کر دیا۔ زبان نہایت ہی آسان اور رشستہ استعمال فرمائی گئی ہے۔ پیچیدہ مقامات پر عمومی وضاحت نے کتاب کی افادیت کو چار چاند لگا دیئے ہیں۔

حال ہی میں آپ کی مشہور زمانہ کتاب "تذکرۃ الانبیا" جدید تقاضوں سے ہم آہنگ ہو کر ارباب علم ودانش سے مزید داد تحسین وصول کر چکی ہے۔ ہم ان تمام قابل قدر علماء کرام، طلباء وعوام کے مشکور ہیں جنہوں نے ہماری حوصلہ افزائی فرمائی۔

اللہ تعالیٰ قبلہ استاذی المکرم کی مساعی جمیلہ کو قبول فرمائے۔ آمین

تراب نعال علماء اهل الحق

حافظ محمد اسحاق ہزاروی

جامعہ جماعتیہ مہر العلوم راولپنڈی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

"الحمد اللہ المتوحد بجلا ل ذاتہ و کمال صفاتہ المتقد س فی نعوت الجبروت عن شوا ئب النقص و سماتہ والصلوۃ علی نبیہ محمد المؤید بسا طع حججہ وو اضح بیناتہ وعلی آلہ واصحا بہ ھد اۃ طریق الحق و حماتہ"

المتو حد: "مستقل" جیسے کہا جاتا ہے "توحد فلا ن برأیہ" فلاں اپنی رائے میں مستقل ہے۔ المتقد س: "پاکیزہ۔ جبروت کا وزن عظموت والا ہے۔ معنی بھی دونوں کا قریب ہے۔ ساطع: ظاہر۔ "ھد اۃ" جمع ہے "ہادی" کی۔ "حماۃ" جمع ہے "حامی" کی۔

علم کلام: وہ علم توحید وصفات ہے۔ یہ علم، علمِ شرائع واحکام اور عقائدِ اسلام کے قواعد کی بنیاد ہے۔ شرح عقائد: اسی علم میں لکھی ہوئی کتاب، متن کا نام عقائد ہے، جو "عقائد نسفیہ" سے زیادہ مشہور ہے۔

ماتن کا نام:

نجم الدین عمر بن محمد نسفی رحمۃ اللہ علیہ ہے۔ ان کی پیدائش ۴۶۱ھ وفات ۵۳۷ھ سمرقند میں ہوئی۔ متن میں زیادہ چھانٹ کی گئی تھی۔ دقیق ہونے کی وجہ سے اس کی شرح لکھی گئی جس کا نام "شرح عقائد" ہے۔ شارح کا نام: مسعود بن عمر۔ ان کا لقب "سعد الدین تفتازانی" ہے۔

شرح لکھنے کی وجہ یہ تھی: کہ متن میں جو پیچیدگیاں ہیں ان کی وضاحت

ہو جائے' سمجھنا آسان ہو جائے۔ احکامِ شرعیہ دو قسم پر ہیں:

(۱): جن کا تعلق عمل سے ہے' ان کا نام ''فرعیہ عملیہ'' ہے۔

(۲): جن کا تعلق اعتقاد سے ہے' ان کا نام ''اصلیہ اعتقادیہ'' ہے۔

علم الشرائع والاحکام: احکام فرعیہ وعملیہ کا علم۔ **علم التوحید والصفات:** جس کا دوسرا نام ''علمِ کلام'' بھی ہے یہ احکام اعتقادیہ کے علم کو کہا جاتا ہے۔

صحابہ کرام اور تابعین علم کلام کے محتاج نہ تھے: کیونکہ صحابہ کرام کے عقائد نبی کریم ﷺ کی برکت کی وجہ سے صاف تھے اور تابعین کے عقائد صاف تھے کیونکہ ان کا زمانہ بھی نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے قریب تھا۔ ان میں اختلافات قلیل تھے۔ اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو ثقہ حضرات کی طرف رجوع کر لیا جاتا۔ بعد میں اختلافات شروع ہوئے نظر واستدلال اور اجتہاد کی ضرورت درپیش آئی تو قواعد مرتب کئے گئے اور ابواب وفصول بنائے گئے۔ اس طرح کئی علوم کی ضرورت درپیش آئی۔

فقہ: اس علم کو کہا جاتا جس میں احکامِ عملیہ' فرعیہ کی ادلہ تفصیلیہ سے معرفت حاصل ہو ادلہ تفصیلیہ چار ہیں: کتاب' سنت' اجماع' قیاس۔ **اصول فقہ:** وہ علم ہے جس میں ادلۂ تفصیلیہ کا اجمالی طور پر علم حاصل ہو جائے۔

علمِ کلام: وہ علم ہے جس میں ادلہ کے ذریعے عقائدِ شرعیہ کا علم حاصل ہو جائے۔ علمِ کلام کی **وجہ تسمیہ:** یعنی علمِ کلام کا نام ''علمِ کلام'' کیوں رکھا گیا؟

(۱): ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ عام بحثوں کا عنوان یہ ہوتا تھا ''الکلام کذا و کذا'' اس مسئلہ میں کلام اس اس طرح ہے۔

(۲): دوسری وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ''کلام اللہ'' کا اس علم میں زیادہ مشہور ہو گیا۔ ''کلام اللہ'' یعنی

قرآن پاک کیا مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ کچھ لوگ یہ کہتے تھے کہ کلام اللہ مخلوق ہے۔ انہوں نے اہلِ حق (جو کہتے تھے کلام اللہ مخلوق و حادث نہیں) پر غلبہ حاصل کیا اور ان کو شہید کرایا۔

﴿۳﴾: تیسری وجہ یہ تھی کہ علمِ کلام کا پڑھا ہوا شرعی مسائل کی تحقیق اور خصم پر الزام میں کلام پر زیادہ قادر ہو جاتا تھا جیسا منطق پڑھا ہوا نطقِ ظاہری اور باطنی پر قادر ہو جاتا ہے' اسلئے اسے ''منطق'' نام دیا گیا۔

﴿۴﴾: چونکہ اصل میں ابتدائی طور پر علم حاصل کرنا یا علم سکھانا کلام کے ذریعے ہی ہوتا ہے' اس لحاظ پر تو مطلقاً کلام مراد ہے لیکن پھر خاص علمِ کلام پر کلام کا اطلاق ہونے لگا' کسی اور علم کو اصطلاحی طور پر علم کلام نہیں کہا جا سکتا۔

﴿۵﴾: اور وجہ یہ ہے کہ دونوں طرفوں سے بحثوں کا تعلق کلام کے پیش کرنے پر ہوتا ہے' کبھی کتب کے مطالعہ اور تأمل سے وہ علم حاصل ہوتا ہے۔

﴿۶﴾: اور وجہ یہ ہے کہ علوم میں اختلاف جب پایا جائے تو مخالف کا رد کرنا کلام کے ذریعے ہی ہوتا ہے' اس لئے اس خاص علم کا نام بھی ''علم کلام'' رکھ لیا گیا کہ اس میں بھی کثیر بحثیں پائی جاتی ہیں۔

﴿۷﴾: علم کلام کے دلائل قوی ہیں اسلئے اس کی قوت کو دیکھ کر کہہ لیا جاتا ہے ''انہ ھو الکلام'' یہ علم حقیقت میں کلام ہے' باقی علوم کے دلائل علم کلام کی طرح قوی نہیں۔ عام محاورہ بھی ہے کہ دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کے متعلق کہا جاتا ہے ''ھذا ھو الکلام'' دونوں کلاموں میں سے کلام تو یہی ہے۔

﴿۸﴾: اور وجہ یہ ہے کہ علم کلام کی بنیاد ادلہ قطعیہ عقلیہ پر ہوتی ہے جس کی تائید اکثر ادلہ سمعیہ سے کی جاتی ہے۔

کلام کی لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت:

کلام مشتق ہے ''کَلْمٌ'' سے، جس کا معنی زخمی کرنا۔ جس طرح زخم اثر انداز ہوتا

ہے اسی طرح کلام بھی اثر انداز ہے، کبھی دل اس سے مجروح ہو جاتا ہے۔

قدماء کا علم کلام: متقدمین حضرات کے دور میں علمِ کلام صرف دلائل قطعیہ سمعیہ پر مشتمل تھا۔ اس میں فلسفی ابحاث نہیں تھی۔

متاخرین کا علم کلام:

جب عقائدِ صحیحہ سے اختلاف کرنے والوں نے اپنے دلائل میں فلسفہ کو شامل کیا تو متاخرین علماء کرام نے بھی ان کے جوابات فلسفہ کے دلائل سے دیئے۔ اس طرح علمِ کلام میں دلائل قطعیہ سمعیہ کے ساتھ فلسفہ کی بھی ملا لیا گیا۔ ''شرح عقائد'' بھی متاخرین کے مسلک پر ہے۔

مسلک حق کی سب سے پہلے مخالفت کرنے والے:

وہ لوگ ہیں جن کو معتزلہ کہا جاتا ہے، ان کا سب سے پہلا رئیس واصل بن عطاء تھا، جو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے ہٹ گیا اور نئے مذہب کی بنیاد رکھی۔ ابتداء یہاں سے کی: جو شخص کبیرہ گناہوں کا مرتکب ہو وہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر یعنی انہوں نے ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ مانا۔

معتزلہ کی وجہ تسمیہ:

جب واصل بن عطاء حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے ہٹ گیا اور نئے مذہب کی بنیاد رکھی تو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: "قد اعتزل عنا" تحقیق وہ ہم سے ہٹ گیا، جدا ہو گیا ''اسلئے ان کا نام ہی ''معتزلہ'' رکھ لیا گیا۔ معتزلہ اپنے آپ کو ''اصحابِ عدل وتوحید'' کہتے ہیں کہ ہم ہی عادل اور توحیدی ہیں۔

معتزلہ نے کہا: مطیع کو ثواب دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اسی طرح عاصی کو عذاب دینا بھی واجب ہے۔ وہ صفات قدیمہ کی بھی نفی کرتے ہیں۔ یہ ان کی عجیب توحید ہے، پھر انہوں نے علم کلام میں زیادہ زور دیا اور فلسفہ کے دلائل کا سہارا لیا۔ اسی طرح معتزلہ کا مذہب

لوگوں میں پھیل گیا' بلکہ مشہور ہو گیا۔

ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا معتزلہ کا رد کرنا:

ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذ جبائی کو کہا کہ مجھے بتائیں کے تین بھائی فوت ہوئے ایک مطیع تھا اور دوسرا نافرمان تھا اور تیسرا چھوٹی عمر (یعنی عدمِ بلوغ) میں فوت ہو گیا۔ان کا حکم کیا ہے؟

جبائی کا جواب: پہلے یعنی مطیع کو جنت میں ثواب دیا جائے گا' دوسرے یعنی عاصی کو آگ میں عذاب دیا جائے گا اور تیسرے یعنی صغیر کو نہ عذاب دیا جائے گا اور نہ ثواب۔

اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض:

ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: اگر تیسرے نے یہ کہا: اے میرے رب! تو نے مجھے بچپن میں کیوں موت دی اور مجھے بڑی عمر تک باقی کیوں نہیں رکھا کہ میں بڑا ہو کر ایمان لاتا اور فرمان برداری کرتا اور جنت میں داخل ہو جاتا تو رب اس کے جواب میں کیا کہے گا؟

جبائی کا جواب: رب تعالیٰ فرمائے گا مجھے معلوم تھا کہ تو نے بڑے ہو کر نافرمان ہونا اور جہنم میں جانا ہے اس لئے تیرے لئے بہتر ہی تھا کہ تجھ پر بچپن میں ہی موت آئے۔

اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا جواب پر اعتراض:

اگر دوسرا (نافرمان) کہے: اے میرے رب! تو نے مجھے چھوٹی عمر میں کیوں نہیں مار دیا کہ میں نہ بڑا ہوتا اور نہ ہی نافرمانی کرتا اور نہ ہی آگ میں داخل ہوتا تو رب تعالیٰ کیا کہے گا؟ جبائی لاجواب ہو گیا: "فبھت الجبائی" تو جبائی مبہوت ہو گیا' کوئی جواب نہ دے سکا۔

اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین:

اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ سے دوری اختیار کر لی آپ نے اور آپ کے متبعین نے

معتزلہ کا رد کرنا شروع کر دیا۔ انہوں نے چونکہ دلائل وہ دیئے جو سنت سے ثابت ہیں اسی پر ایک جماعت قائم ہوئی تو ان کا نام ''اہل سنت وجماعت'' رکھا گیا۔

فلسفہ یونانی سے عربی کی طرف منتقل ہوا: تو مسلمانوں نے اس پر غور وخوض کیا تو فلاسفہ کے غیر شرعی عقائد کا رد کیا۔ اسی وجہ سے علم کلام سے فلسفہ مل جل گیا تا کہ مخالفین کے مقاصد بھی سمجھ آسکیں اور ان کا رد بھی کیا جا سکے۔ اس لئے علم کلام میں طبعیات' الٰہیات اور ریاضیات کی بحثوں کو شامل کر لیا گیا۔ اگر علمِ کلام دلائلِ سمعیہ پر مشتمل نہ ہوتا تو علمِ کلام اور فلسفہ کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا ممکن نہ ہوتا۔

علمِ کلام اشرف العلوم ہے: یعنی علم تفسیر وحدیث کے بعد بلند مقام علمِ کلام کو حاصل ہے کیونکہ یہ احکامِ شرعیہ کی بنیاد ہے اور علومِ دینیہ کا رئیس علم ہے کیونکہ اس میں دلائلِ قطعیہ ہیں جن کو قرآن پاک اور احادیث کے دلائل سے تائید حاصل ہے۔ بعض لوگوں کا علم سے رو کنا اور اس پر طعن کرنا دین میں تعصب کی وجہ سے تھا' اور وہ یقینی مسائل کو سمجھنے سے قاصر تھے یا وہ دین میں فساد ڈالنا چاہتے تھے۔ **علمِ کلام کے دلائلِ عقلیہ کی دار ومدار:** حادث چیزوں کے وجود کی دلالت وجودِ صانع پر اور اس کی توحید وصفات وافعال پر ہے، پھر دلائلِ عقلیہ سے انتقال دلائلِ سمعیہ (قرآن وحدیث) کی طرف ہے، اس لئے سب سے پہلے اعیان واعراض کے وجود پر جو مشاہدہ پایا جاتا ہے اسے بیان کیا جا رہا ہے۔

''قال اهل الحق حقائق الا شياء ثابتة و العلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية''

اہلِ حق نے کہا: اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کا علم متحقق ہے سوفسطائیہ کا خلاف ہے۔ **حق کیا ہے؟** حکم واقع کے مطابق ہو تو وہ حق ہے حق اقوال' عقائد' ادیان اور مذاہب سب کو شامل ہے۔ **صدق:** صرف اقوال کو شامل ہے جو واقع کے مطابق ہوں۔

حق وصدق میں ایک اور وجہ سے فرق:

واقع مطابق ہو حکم کے تو حق ہے۔اور اگر حکم مطابق ہو واقع کے تو صدق ہے۔

حقائق جمع ہے حقیقۃ کی:

حقیقة الشیٔ اور ماھیة الشیٔ مابه الشیٔ هو هو کو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر اس چیز کا تصور حقیقت میں نہ پایا جائے' جسے انسان کیلئے حیوان ناطق حقیقة وماھیة ہے لیکن ضاحک اور کاتب کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے ان کو حقیقة وما ھیة نہیں کہا جاتا۔

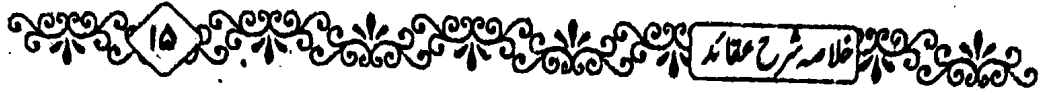
کبھی حقیة وما ھیة وھو یة میں فرق کیا جاتا ہے:

مابه الشیٔ هو هو باعتبار اس کے تحقق کے حقیقت ہے۔اور باعتبار اس کے تشخص کے ھویة ہے اور قطع نظر تحقیق و تشخص کے ماہیت ہے۔

شئی کیا ہے؟

الشیٔ هو الموجود جو موجود ہو اسے شئی کہا جاتا ہے۔اس کیلئے مترادف الفاظ بولے جاتے ہیں الثبوت والتحقق والوجود والکون ' یعنی موجود' مثبت' متحقق' کائن کو شئی کہا جاتا ہے۔

اعتراض: جب شئی کا معنی بھی ثابت ہے تو حقائق الا شیاء ثابتة " میں "ثابتة" کا لفظ لغو ہوگا' مطلب یہ ہوگا الامور الثابتة ثابتة یہ کس طرح صحیح ہے؟

جواب: مطلب یہ ہے کہ ہم جن "حقائق الاشیاء ثابتة "کا اعتقاد رکھتے ہیں اور ان کو نام دیتے ہیں انسان' فرس' سماء' اور ارض وغیرہ وہ نفس الامر میں موجود ہیں' یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے" واجب الوجود موجود "اور ایسے ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے" الثابت ثابت" البتہ" انا ابو النجم "اور" شعری شعری" کی طرح نہیں کیونکہ تاویلیں مختلف ہیں۔اگرچہ فائدہ ان سے بھی حاصل ہوتا ہے۔تحقیق یہ ہے کہ ایک چیز کا حکم دوسری پر کبھی مفید ہوتا ہے اور کبھی مفید نہیں ہوتا' جن صورتوں میں مفید نہ ہو ان میں تاویل کی ضرورت

ہوتی ہے۔

علم بالحقائق متحقق ہے:

یعنی حقائق کا تصور اور تصدیق اور حقائق کے احوال کا علم ثابت ہے۔

اعتراض: جمیع حقائق کا علم تو ثابت نہیں ہوتا تو کس طرح "الحقائق" جمع ذکر کیا گیا ہے۔

جواب: اس میں رد ہے ان لوگوں کا جنہوں نے کہا حقائق میں کسی چیز کا ثبوت نہیں' اور ان کے ثبوت کا علم نہیں اسلئے مراد جنس حقائق ہے نہ کہ ہر فرد حقائق، سوفسطائیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

سوفسطائیہ کن کو کہا گیا:

یہ وہ لوگ ہیں جو حکمت وعلم کو بناوٹ اور ملمع سازی سے پیش کریں۔ سوف (بضم السین وفتح الفاء) حکمت وعلم۔ اسطا (بکسر الہمزۃ وفتحہا) البتہ فتحہ فصیح ہے اس کا معنی ہے بناوٹ ملمع سازی' "سوفسطا" بناوٹی حکمت۔

سوفسطائیہ کے تین فرقے ہیں:

۱: ایک فرقہ ہے عنادیہ۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ حقائق اشیاء اوہام اور خیالات باطلہ ہیں' اسلئے یہ حقائق اشیاء کو مانتے ہی نہیں۔

۲: **دوسرا فرقہ عندیہ ہے:**

یہ کہتے ہیں ہر چیز اعتقاد کے تابع ہے' ہم جس کے جوہر ہونے کا اعتقاد کریں وہ جوہر ہے اور جس کے عرض ہونے کا اعتقاد کریں وہ عرض ہے' اور جس کے قدیم ہونے کا اعتقاد کریں وہ قدیم ہے اور جس کے حادث ہونے کا اعتقاد کریں وہ حادث ہے۔

۳: **تیسرا فرقہ لاادریہ ہے:**

یہ ثبوت شی یا عدمِ ثبوت شی کے علم کا انکار کرتے ہیں' گمان یہ کرتے ہیں کہ کسی چیز کا ثبوت یا عدمِ ثبوت شک پر مبنی ہے' پھر شک میں بھی شک پایا جاتا ہے' پھر اس دوسرے

شک میں شک ہوتا ہے' یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔

ہماری تحقیق یہ ہے اپنے دعویٰ کے ثبوت پر: بعض چیزوں کو تو ہم ظاہر طور پر دیکھتے ہیں کہ یہ متحقق ہیں' وہ تو بدیہی ہیں ان پر دلائل کی ضرورت نہیں' اور بعض کا تحقیق بیان والزام سے ثابت ہے۔

ہماری طرف سے الزامی دلیل:

دیکھا جائے کہ اشیاء کی نفی متحقق ہے یا نہیں۔ اگر نفی اشیاء متحقق نہ ہو تو ثبوت ہوگا اور اگر نفی اشیاء متحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے حقیقت ہے' کیونکہ نفی بھی حکم کی ایک قسم ہے

یہ ہماری دلیل: عنادیہ پر ثابت ہو سکتی ہے کہ وہ نفی پر جزم رکھتے ہیں، عندیہ پر صادق نہیں ہو سکتی، وہ کہتے ہیں تمہارے نزدیک حجت صحیح ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں۔ لاادریہ پر بھی صادق نہیں وہ اثبات کا اعتراف کرتے ہیں نفی کا نہیں۔

سوفسطائیہ کے دلائل:

وہ کہتے ہیں ضرورت یعنی بدیہیات میں سے بعض حسیات ہیں' حس کبھی بہت ہی غلطی کرتی ہے۔ جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے' اور صفراوی مرض والا میٹھی چیز کو کڑوا پاتا ہے۔ بعض بدیہیات میں کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے کیونکہ کسی قضیہ کو بعض بدیہی کہتے ہیں اور بعض نظری۔ کبھی بدیہی مقدمات پر شبہات پیش کئے جاتے ہیں ان کے حل میں نظرِ دقیق کی محتاجی ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بدیہیات پر واقع ہونے والے شبہات کو ہی نہ اٹھائے جا سکے یا ان کے حل میں غلطی واقع ہو' فانتفی الاعتماد عن البدیھیات "بدیہیات سے اعتماد اٹھ گیا۔

نظریات فرع ہیں بدیہیات کی کیونکہ نظریات کو بدیہیات سے حاصل کیا جاتا ہے' جب بدیہیات میں فساد آ گیا تو نظریات میں بھی فساد آئے گا'' اسی وجہ سے کثیر عقلاء کا ان میں اختلاف ہے۔

ہماری طرف سے جواب: محسوسات میں غلطی اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے جو بعض کے جزم کے منافی نہیں جبکہ غلطی کے اسباب منتفی ہوں گے تو غلطی واقع نہیں ہوگی۔اور بدیہی میں اختلافات عدمِ الفت کی وجہ سے یا تصور میں خفا کی وجہ سے ہوتی ہے وہ بداہت کے منافی نہیں اور نظریات میں اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں۔

سوفسطائیہ سے مناظرہ ممکن نہیں:

اس لئے کہ وہ کسی چیز کی حقیقت کو نہیں مانتے۔ جب معلوم کو ہی نہیں مانتے تو مجہول کو وہ کیسے حاصل کریں گے؟ ان سے جان چھڑانے کا طریقہ یہ ہے کہ انہیں آگ میں ڈالا جائے یا تو مان لیں' آگ بھی ایک چیز ہے اور موجود ہے' یا جل جائیں۔

"اسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل"

مخلوق کے علم کے اسباب تین ہیں: ①: حواس سلیمہ ② خبر صادق ③ اور عقل۔

ان میں وجہ حصر یہ ہے: سبب خارجی ہے یا داخلی۔ اگر خارج ہو تو خبر صادق۔ اگر داخل ہو تو پھر دیکھا جائے کہ وہ آلہ مدرک ہے یا نہیں' اگر غیر مدرک ہو تو "حواس" اگر مدرک ہو تو "عقل"۔ (عقل کو ادراکِ انسانی میں سب سے اعلیٰ درجہ یعنی بادشاہ کا درجہ حاصل ہے)

اعتراض: سبب سے مراد تم کیا لیتے ہو' اگر تم مراد لو سبب مؤثر وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے اور کوئی نہیں' اور اگر تم مراد لو سبب ظاہری تو وہ صرف عقل ہے۔ اور اگر تم مراد لو سبب جو مسبب تک پہنچائے (مفضی الی المسبب) تو تین میں انحصار باطل ہے کیونکہ اس قسم کے اسباب تو اور بھی ہیں" وجدان' حدس' تجربہ' اور عقل کا نظر کرنا یعنی مبادی اور مقدمات میں ترتیب دینا۔

جواب: مشائخ کی عادت ہے وہ مقاصد پر اقتصار کرتے ہیں فلسفی تدقیقات سے اعراض کرتے ہیں۔ جب انہوں نے دیکھا کہ بعض چیزوں کا علم حواسِ ظاہرہ سے حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے ایک سبب حواسِ ظاہرہ کو بنایا' پھر بڑی بڑی معلوماتِ دینیہ جب خبرِ صادق

سے حاصل ہوتے ہوئے دیکھا تو دوسرا سبب خبرِ صادق کو بنایا۔ مشائخ کے نزدیک جب حواسِ باطنہ کا ثبوت واضح نہیں یعنی حسِ مشترک، خیال اور وہم وغیرہ کا، اور اسی طرح ان کے نزدیک حدسیات اور تجربیات اور بدیہیات ونظریات کی تفاصیل پر غرض مرتب نہیں تو انہوں نے دیکھا کہ سبب کا مرجع عقل ہے تو انہوں نے تیسرا سبب عقل کو بنایا، خواہ صرف التفات سے علم تک پہنچائے یا اس کے ساتھ حدس یا تجربہ یا ترتیب مقدمات کو بھی ملائیں۔ اس لئے "ان لنا جوعا وعطشا" اور "ان الکل اعظم من الجزء" اور "ان نور القمر مستفاد من نور الشمس" اور "ان السقمونیا مسہل" "ان العلم حادث" سب کا سبب ان کے نزدیک عقل ہے اگرچہ بعض میں حس کو بھی دخل ہے۔

"فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس"

حواس پانچ ہیں: قوت سامعہ، قوت باصرہ، قوت شامہ، قوتِ ذائقہ اور قوت لامسہ۔ ان پانچ حواس کو "حواسِ ظاہرہ" کہا جاتا ہے، جو عقل سے بدیہی طور پر ثابت ہے، لیکن حواس باطنہ فلاسفہ ثابت کرتے ہیں ان کے دلائل اصولِ اسلامیہ پر مکمل نہیں ہوتے۔

سمع: جو کانوں کے سوراخوں پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے، جب ہوا کے ذریعے آواز کو ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے اور وہ کانوں کے سوراخوں تک پہنچتی ہے تو اللہ تعالیٰ ان میں سننے کی طاقت پیدا کر دیتا ہے۔

بصر: یہ وہ قوت ہے جو مجوف (جو اندر سے خالی ہو) پٹھوں میں رکھی ہوتی ہے، وہ پٹھے دونوں ملتے ہیں، پھر جدا ہوتے ہیں، پھر آنکھوں تک پہنچتے ہیں، اس قوت کے ذریعے انسان روشنی، رنگ، شکل، مقدار، حرکت اور حسن وقبح کا ادراک حاصل کرتا ہے، یعنی بندہ اس قوت کو استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ نفس میں ادراک کو پیدا کرتا ہے۔

شم: یہ وہ قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصہ میں گوشت کے دو ٹکڑوں میں رکھی ہوتی ہے وہ گوشت کے دو ٹکڑے پستانوں کے اگلے سروں کی طرح ہوتے ہیں، اس قوت میں بُوؤں کے ادراک کی کیفیت رکھی ہے، یعنی ہوا جب کسی چیز تک پہنچتی ہے جو بدبودار یا

ر شبودار ہو تو اس کی بو کی کیفیت خیشوم تک محسوس ہوتی ہے۔

ذوق: یہ وہ قوت ہے جو زبان کے چمڑے کے پٹھوں میں رکھی ہے، طعام جب لعاب کی رطوبت سے مل کر منہ کے پٹھوں تک آتا ہے تو اس کا لغوی ذوق حاصل ہوتا ہے۔

لمس: یہ وہ قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوتی ہے جس کے ذریعے حرارت اور برودت، رطوبت اور یبوست کا ادرک ہوتا ہے جب بھی کسی چیز کا جسم کے کسی حصہ سے لمس پایا جائے۔

ہر حاسہ کی اپنی خاصیت ہے:

ایک حاسہ سے جس کا ادراک ہوتا ہے دوسرے سے وہ ادراک نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان میں وہ قوت ادراکیہ پیدا کی، اگرچہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے بعید نہیں کہ ایک حاسہ میں دو قسم کے ادراک پیدا کردے۔

اعتراض: ایک چیز کو انسان چکھتا ہے تو اسے حلاوت بھی محسوس ہوتی ہے اور حرارت بھی، تو پتہ چلا کہ ایک حاسہ نے دو چیزوں کا ادراک کر لیا ہے۔

جواب: زبان پر پٹھے بچھائے گئے ہیں ان سے ذوق حاصل ہونے اور کل جسم کے چمڑے میں قوت لامسہ رکھی گئی ہے وہ منہ اور زبان میں بھی موجود ہے اس سے حرارت کا پتہ چلا، اسلئے دو قوتیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔

خبر صادق کی دو قسمیں ہیں:

①: خبر متواتر ②: خبر الرسول ﷺ ۔

خبر صادق کی تعریف:

خبرِ صادق اسے کہا جاتا ہے کہ کلام میں جو نسبت ہے وہ واقع کے مطابق ہو یعنی نسبتِ کلامیہ نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہو یا نہ ہو، مطلقاً خبر عام ہے واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو، اگر واقع کے مطابق ہو تو وہ خبر صادق ہے، اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو خبر کاذب ہے۔

خبر صادق کی دو قسمیں ہیں:

① خبر متواتر ② خبر الرسول اللہ ﷺ جن کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے۔

خبر متواتر:

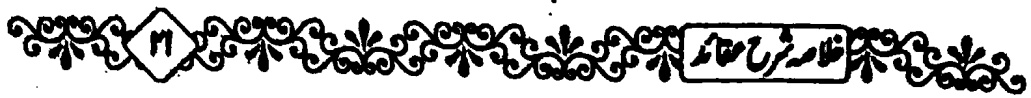
وہ خبر ہے جو قوم کے اتنے افراد کی زبانوں پر جاری ہو (یعنی اتنے لوگ خبر دیں) کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور نہ ہو اس سے جو علم حاصل ہوگا وہ شک وشبہ سے خالی ہوگا' اسے یقین کا درجہ حاصل ہوتا ہے اور اسے علم بدیہی حاصل ہوگا' جس طرح گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دور شہروں کا علم خبر متواتر کے ذریعے حاصل ہے' جو بدیہی اور یقینی ہوتا ہے' بدیہی اس لئے کہا ہے کہ یہ علم ہر ایک کو حاصل ہوتا ہے خواہ وہ مقدمات کو ترتیب دے کر استدلال کر سکتا ہو یا نہ' یہاں تک کہ یہ بچوں کو بھی علم حاصل ہوتا ہے۔

تنبیہ: خبر دینے والوں کا مسلمان ہونا ضروری ہے' اس لئے کہ نصاری کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کو قتل کرنے کی نہ ہی صادق ہے نہ ہی اس کا تواتر قبول ہے۔

اعتراض: خبر واحد جب ظنی ہے تو ایک کی خبر ظنی ہوگی' ظن کو ظن سے ملانے سے ظن حاصل ہوگا نہ کہ یقین خبر متواتر کو یقینی کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: اجتماع سے وہ قوت حاصل ہو جاتی ہے جو انفراد سے نہیں' جیسے ایک ایک بال میں قوت نہیں ہوتی لیکن جب اس سے رسی بٹی جائے تو وہ بہت مضبوط ہو جاتی ہے۔

والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة:

خبر متواتر کی دوسری قسم رسول اللہ ﷺ کی خبر جن کی رسالت کو معجزہ کے ذریعے ثابت کیا گیا ہے۔ رسول وہ ذات ہے یعنی رسول وہ انسان ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کیلئے بھیجا ہو' کبھی رسول اللہ ﷺ کیلئے کتاب کو شرط قرار دیا جاتا ہے' نئی کتاب دی جائے یا پہلی پر عمل ختم ہو رہا ہو تو اس کی تجدید کا حکم دیا جائے۔ معجزہ یہ ہے کہ مدعی نبوت سے خرق عادت کام سرزد ہو۔ "وهو يوجب العلم الاستدلال مخبر

رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے۔

علم استدلالی کیا ہے؟

استدلال کا مطلب ہے "دلیل میں نظر کرنا کہ صحیح نظر کے ذریعے مطلوب خبری کے علم تک پہنچنا ممکن ہو جیسے وجودِ صانع پر عالم (جہان) دلیل ہے۔ کبھی استدلال کی تعریف یہ کی جاتی ہے: وہ قول جو مرکب ہوتا ہے قضایا سے ان کو ماننے سے ایک اور قول کا ماننا لازم آئے جیسے کہا جائے" العالم حادث و کل حادث فله صانع " نتیجہ نکلا: "العالم فله صانع "

خبر رسول موجب علم ہے:

اسلئے کہ جب یہ یقینی امر ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر کرتا ہے رسول کے دعویٰ رسالت کی تصدیق کیلئے۔

"فكان الرسول صادقا فيما اتى به الاحكام واذكان صادقا يقع العلم بمضمونها"

"رسول جو احکام لاتے ہیں وہ ان میں سچے ہوتے ہیں، جب رسولوں کا سچا ہونا ثابت ہے تو ان کے مضمون کا علم بھی یقینی ہوگا۔"

خبر رسول ﷺ استدلالی ہوتی ہے:

اسلئے کہ وہ استدلال پر موقوف ہوتی ہے اس پر دلیل اسطرح پیش کی جائے گی۔

"انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات و كل هذا شانه فهو صادق"

"یہ خبر ہے اس ذات کی جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے جس خبر کی یہ شان ہو وہ سچی ہوتی ہے"

"والعلم الثابت به يضاهي الثابت بالضرورة في التيقن والثبات"

جو علم رسول کی خبر سے ثابت ہو وہ اسی طرح ہوتا ہے جس طرح بدیہی علم حاصل

ہوتا ہے' یعنی اس کے ذریعے تیقن اور ثبات حاصل ہوتا ہے۔ تیقن سے مراد یہ ہے کہ اس میں نقیض کا احتمال نہ ہو' اور ثبات سے مراد یہ ہے کہ اس میں تشکیکِ مشکک سے زوال کا احتمال نہ ہو۔ علمِ یقین کا یہ مطلب یہ ہے اعتقاد واقع کے مطابق ہو' جازم ہو' ثابت ہو' ورنہ جہل یا ظن یا تقلید ہوں گے۔

اعتراض: یہ یقینی علم تو خبرِ متواتر میں ہوتا ہے' ہر خبر رسول میں تو نہیں ہوتا' کیونکہ خبر واحد تو ظنی ہے۔

جواب: علم یقینی تو اس خبرِ رسول میں حاصل ہوتا ہے جو نبی کریم ﷺ سے بلاواسطہ آپ کے منہ مبارک سے سنی جائے یا وہ آپ سے متواتر راویوں سے ثابت ہو۔ خبر واحد اس لئے ظنی ہو جاتی ہے کہ اس کے ثبوت میں شک ہو جاتا ہے کیا یہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے یا راوی کی کہیں بھول وغیرہ نہ ہو' خیال رہے کہ احادیث کی اقسام راویوں کے اوصاف اور ان کی تعداد پر مرتب ہیں۔

اعتراض: خبر صادق جو مفید ہے علم یقینی کیلئے وہ دو میں تو منحصر نہیں' اس کی تو اور بھی قسمیں ہیں' جیسے اللہ تعالیٰ کی خبر' فرشتے کی خبر' اہلِ اجماع کی خبر۔ یا وہ خبر جو مقرون ہو ایسی چیز سے جو احتمالِ کذب کو رد کر دے جس طرح زید کے سفر سے آنے کی خبر سنے جبکہ لوگ بھی اس کے گھر کی طرف جا رہے ہوں تو اس پر یقین آ جاتا ہے۔

جواب: ہماری مراد خبرِ صادق سے وہ خبر ہے جو عام مخلوق کو حاصل ہو' قطع نظر ان قرائن کے جو عقل کے ذریعے یقین کا فائدہ دیں' اللہ تعالیٰ اور فرشتے کی خبر عام لوگوں کو اسی وقت یقین کا فائدہ دیتی ہے جب وہ رسول اللہ ﷺ کے ذریعے حاصل ہو لہٰذا اس خبر کا حکم خبر رسول والا ہی ہوگا' اور خبرِ اجماع خبرِ متواتر کے درجہ میں ہوتی ہے۔

اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اجماع اس وقت تک علم یقین کا فائدہ نہیں دیتا جب ایسے دلائل نہ پائے جائیں جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کریں۔ خبر رسول کا بھی یہی حکم ہے' اسی وجہ سے اسے استدلالی کہا گیا ہے۔

"واما العقل فهو سبب للعلم وماثبت منه بالبداهة فهو ضروری کالعلم بان کل الشئ اعظم من جزئه وماثبت منه بالاستدلال فهو اکتسابی"

"عقل سبب ہے علم کا' پھر اس کی دو قسمیں ہیں جو بداھۃً ثابت ہوں وہ ضروری وبدیہی ہیں جیسے یہ علم حاصل ہو شئے کا کل جزء سے بڑا ہے' اور جو چیز استدلال سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے"

عقل: وہ قوت ہے نفس کی جس میں علوم اور ادراکات (معقولات تصوریہ اور تصدیقیہ) کی استعداد پائی جاتی ہے۔ یہی مطلب ان لوگوں کا بھی جو عقل کی تعریف یوں کرتے ہیں: وہ قوۃ غریزہ جس پر بدیہیات کا علم مرتب ہوتا ہے جب آلات سلامتی میں ہوں" اور بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ عقل وہ جوہر ہے جس کے ذریعے غائبات کے واسطے سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک پایا جاتا ہے۔

عقل سبب ہے علم کا: یعنی عقل کے ذریعے علم تصوری اور تصدیقی' بدیہی اور نظری تمام ہی علوم حاصل ہوتے ہیں سمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے نظریات میں اور بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے۔ الٰہیات میں کہ ان کا علم عقل سے نہیں حاصل ہوتا کیونکہ کثیر اختلاف پایا جاتا ہے اور آراء متناقض ہوتی ہیں۔ جواب: نظرِ فاسد نظرِ صحیح کے منافی نہیں کیونکہ جب عقل سے نظر صحیح پائی جائے تو وہ مفید علم ہے۔

ان کے قول پر مناقضہ:

ادھر تمہارا دعوی یہ ہے کہ استدلال نظریات یا بعض الٰہیات میں درست نہیں' پھر تم نے اپنے دعوی پر دلیل یہ قائم کی ہے کہ "اختلاف بہت پایا جاتا ہے اور آراء متناقض ہیں" یہ تمہارا دلیل قائم کرنے "اثبات استدلال ہے" تمہارا دعوی نفیِ استدلال ہے' یہ دونوں متناقض ہیں۔

اعتراض: تمہارا قول تو "معارضہ للفاسد بالفاسد" ہم استدلال کی نفی کررہے ہیں تم پھر اس پر استدلال قائم کررہے ہو۔

جواب: نظر وفکر کو دیکھا جائے کہ وہ فی الجملہ مفیدِ علم ہے یا نہیں۔ اگر مفید ہو تو اسے فاسد کہنا غلط ہے، اگر مفید نہیں تو وہ معارض نہیں، لہٰذا "معارضہ للفاسد بالفاسد" والا قول مردود ہو گیا۔

اعتراض: اگر نظر ضروری ہو تو وہ مفیدِ علم ہے اس میں تو کوئی اختلاف نہیں جیسے "الواحد نصف الاثنین" اور اگر نظر ہو تو یہ مستلزم دور ہے کیونکہ تحصیل نظر بالنظر لازم آئے گا۔

جواب: نظریات کو بدیہیات سے حاصل کیا جاتا ہے، جب تمام شرائط پائی جائیں تو یقیناً وہ مفیدِ علم ہے۔

جو عقل سے علم حاصل ہوا اس کی دو قسمیں ہیں:

① ضروری ② اکتسابی۔

ضروری: وہ ہے جو بداہت یعنی اول توجہ بلافکر" سے حاصل ہو" جیسے "الکل اعظم من الجزء" اکتسابی: وہ ہے جو استدلال یعنی نظر وفکر سے حاصل ہو۔ استدلال کبھی علت سے معلول پر ہوگا جیسے آگ کو دیکھ کر دھوئیں کا علم حاصل ہونا۔ یا استدلال معلول سے علت پر ہوگا" جیسے دھوئیں کو دیکھ کر آگ کا علم حاصل کرنا۔ دونوں کا مشہور نام "استدلال" ہی ہے۔ البتہ کبھی پہلی قسم کا (علت سے معلول پر استدلال کو) "تعلیل" نام رکھ لیتے ہیں۔ اور دوسری قسم یعنی استدلال معلول سے علت پر کا نام استدلال ہی رکھتے ہیں۔

اکتسابی کی وجہ تسمیہ:

یہ چونکہ کسب سے یعنی مباشرۃ الاسباب بالاختیار سے حاصل ہوتا ہے اسلئے اس کا نام "اکتسابی" رکھ لیا گیا۔ اکتسابی اور استدلالی میں فرق: استدلالی وہ ہے جو دلیل سے ثابت ہو اور اکتسابی وہ ہے جو کسب واختیار سے حاصل ہو۔ ان دونوں میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے: اکتسابی عام ہے استدلالی سے، کیونکہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوا اسلئے ہر استدلالی اکتسابی ہے کیونکہ دلیل میں نظر کرنا اختیاری

ہے لیکن اکتسابی استدلالی نہیں' جیسے کوئی شخص اپنے قصد واختیار سے دیکھے تو اسے علم حاصل ہو جائے وہ اکتسابی ہے لیکن استدلال نہیں کیونکہ وہاں دلیل نہیں پائی گئی۔

ضروری کبھی بمقابلہ اکتسابی اور کبھی بمقابلہ استدلالی لیا جاتا ہے:

اگر ضروری بمقابلہ اکتسابی آئے تو اس وقت ضروری اسے کہا جائے گا جس کو کسب کے ذریعے مخلوق کی طاقت میں حاصل کرنا نہ ہو' یا ضروری کی تعریف اس طرح کی جائے گی کہ ضروری وہ ہے جو مخلوق کو بغیر اختیار کے حاصل ہو۔ اگر ضروری بمقابلہ استدلالی آئے' تو ضروری اسے کہا جائے گا جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو۔ ضروری کی اصطلاحات میں اختلاف کی وجہ سے: جو علم حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے بعض حضرات نے اسے اکتسابی کہا کہ وہ اختیار سے حاصل ہوتا ہے' اور بعض نے اسے ضروری کہا ہے کہ وہ بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے۔

صاحب بدایہ کا کلام بھی اختلاف اصطلاحات پر مبنی ہے' اس میں تناقض نہیں: علامہ نورالدین بخاری صاحب بدایہ نے کہا: علم حادث کی دو قسمیں ہیں "ضروری اور اکتسابی" ضروری اسے کہا جائے گا جو اللہ تعالیٰ بندے کے نفس میں پیدا کرے اس کے کسب واختیار کا اس میں دخل نہ ہو" کسب سے مراد اسباب علم ہیں' اور اسباب علم تین ہیں: حواس سلیمہ' خبر صادق' نظر عقل" (یہ ضروری انہوں نے کسبی کے مقابل لیا ہے)

پھر صاحب بدایہ نے کہا: جو علم نظر عقل سے حاصل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: نظری اور استدلالی۔ ضروری وہ ہے جو اول نظر سے بغیر فکر کے حاصل ہو جس طرح یہ علم حاصل" الکل اعظم من جزئہ "اور استدلالی وہ ہے جو محتاج ہو نظر وفکر کا' جیسے دھوئیں کو دیکھ کر آگ کا علم حاصل ہو" (یہ ضروری بمقابلہ استدلالی استعمال کیا گیا)۔

"والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق"

اہل حق کے نزدیک الہام اسباب صحت شئی کی معرفت کے نہیں۔

الہام کی تعریف: دل میں غیر محسوس کو ڈال دینا بطریق فیضانِ الٰہی۔

تنبیہ: الہام کی تعریف میں جو شارح نے (القاء المعنی فی القلب بطریق الفیض) ذکر کیا اس پر صاحب نبراس نے بیان کیا ہے معنی بمقابلہ محسوس لیا گیا ہے کہ بمقابلہ لفظ۔ الہام جب معرفت سببِ صحت شئ نہیں تو ماتن پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ اسبابِ معرفت کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں کیونکہ الہام سے بھی علم حاصل ہو جاتا ہے۔

اسبابِ معرفت کہا: بہتر تو یہ تھا کہ کہا جاتا "اسباب العلم بالشیء" ہونا چاہیے تھا کیونکہ پہلے "اسباب العلم ثلاثة" کہا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں علم اور معرفت سے مراد ایک ہی ہے' وہ اصطلاح ماتن نے مراد نہیں لی جو بعض حضرات نے فرق بیان کیا ہے کہ علم مختص ہے مرکبات وکلیات سے' اور معرفت بسائط وجزئیات سے۔

تنبیہ: لیس فی اسباب معرفة الشیء" کہہ دینا کافی تھا لفظ" صحةٌ "ذکر کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں۔

الہام کا سببِ علم نہ ہونا عام مخلوق کے لحاظ سے ہے:

یعنی عام لوگوں کو جس طرح حس اور خبرِ صادق اور عقل سے علم حاصل ہوتا ہے اس طرح الہام سے ان کو نہ ہی علم ہوتا ہے' اور نہ ہی وہ کسی پر اس کے ذریعے حکم کو لازم کر سکتے ہیں۔ خواص کو الہام کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے: نبی کریم ﷺ نے فرمایا" اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور اللّٰه "مومن کی فراست سے بچ کر رہو بیشک وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے" بعض حضرات اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔" والحق انه صحیح " لیکن حق یہی کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

اور حدیث پاک" الهمنی ربی "علامہ تفتازانی نے شرح میں جو ذکر کیا ہے، اس پر صاحب نبراس نے بیان کیا ہے کہ اس کو بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں کیونکہ انبیائے کرام کا الہام تو وحی کے درجہ میں ہوتا ہے وہ تو بالاتفاق باعثِ علم اور باعثِ الزام ہے اور یہاں مراد انبیائے کرام کے بغیر خواص یعنی علماء وصلحاء کا الہام ہے' اسی کے متعلق شارح

نے خود بھی ذکر کیا۔ "قد حکی کثیر من السلف "اور تحقیق کثیر سلف صالحین سے الہام کا مفید علم ہونے کا پتہ چلتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ غیر انبیاء کا الہام دوسروں پر حجت نہیں بنتا۔

و اما خبر الواحد و تقلید المجتهد فقد یفیدان الظن و الاعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال "واحد عادل راوی کی خبراور تقلید مجتہد کبھی ظن اوراعتقاد جازم کا فائدہ دیتی ہیں۔"

یہ کلام لف ونشر مرتب ہے یعنی خبر واحد مفید ظن ہے۔ خبر واحد وہ ہے کہ جسکے راوی قرنِ اول، ثانی وثالث میں حد تواتر تک نہ پہنچے ہوں اور تقلیدِ مجتہد اعتقاد کا فائدہ دیتی ہے، وہ اعتقاد قابلِ زوال ہوتا ہے، اس لئے کہ کبھی مقلد کو دوسرے مجتہد کا علم زیادہ اور درست نظر آتا ہے وہ پہلے مجتہد کی تقلید کو چھوڑ دیتا ہے۔

مجتہد وہ ہے: جو قرآن پاک، حدیث پاک، اجماع اور قیاس سے احکامِ شرعیہ کے استنباط پر قادر ہو، تمام احکام ودلائل کا حفظ ہونا ضروری نہیں بلکہ حاجت کے وقت جلدی مسائل کا ذہن میں حاضر کر لینا اجتہاد کیلئے کافی ہے۔

ماتن نے اسبابِ علم کو تین میں منحصر کیا ہے:

اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے علم سے مراد علمِ یقینی جس میں اعتقاد نا قابلِ زوال ہو مراد لیا ہے، ورنہ تین میں انحصار درست نہیں۔

والعالم بجمیع اجزائه محدث:

تمام جہان اپنے جمیع اجزاء سے حادث، یعنی عالم کے جمیع اجزاء حادث ہیں۔

عالم کسے کہا جاتا ہے:؟ عالم کا معنی ہے "ما یعلم به الشیء "جس کے ذریعے کسی چیز کا علم حاصل ہو اس لئے اللہ تعالیٰ کے ماسوی تمام موجودات عالم کہلاتی ہیں کہ انکے ذریعے اللہ تعالیٰ جو صانع ہے اس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ عالم کی مختلف انواع ہیں، ان کی وجہ سے ہی عالم کو جمع لایا جاتا جیسے "رب العلمین"۔

عالم کی مختلف انواع: جیسے عالمِ اجسام، عالمِ اعراض، عالمِ نباتات، عالمِ حیوانات،

عالمِ افلاک، عالمِ عناصر، عالمِ ملائکہ اور عالمِ جن وغیرہ۔ عالم کی تعریف سے صفات باری تعالیٰ خارج ہو گئیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات نہ ہی رب تعالیٰ کی ذات کا غیر ہیں اور نہ ہی عین ہیں، "مما یعلم به الصانع" سے مراد وہ چیزیں ہیں جو رب تعالیٰ کا غیر ہیں۔

عالم کے تمام اجزاء حادث ہیں:

یعنی آسمان اور آسمانوں میں پائی جانے والی اشیاء جیسے ستارے اور فرشتے اور جنت اور ارواح وغیرہ، اسی طرح زمین اور زمین پر پائی جانے والی تمام چیزیں حادث ہیں۔ حدوث کا مطلب: عدم سے وجود کی طرف نکالنا یعنی عالم کے جمیع اجزاء معدوم تھے پھر ان کو موجود کیا۔ اس میں فلاسفہ کا اختلاف ہے: وہ کہتے ہیں: آسمان بمع اپنے مادہ اور صورتوں اور شکلوں کے قدیم ہیں ان کا قول یہ ہے "لا حادث فی السموات الا الحرکات الجزئیة والاوضاع" ان کا یہ قول باطل ہے، جس کا تذکرہ آگے آئے گا۔

فلاسفہ کے نزدیک عناصر اربعہ "آگ، مٹی، پانی، ہوا" بھی اپنے مادہ اور صورتوں سے قدیم ہیں لیکن وہ عناصر کی صورتوں کو قدیم مانتے ہیں نوع کے قدیم ہونے کی وجہ سے، یعنی وہ کہتے ہیں کہ جسم قدیم ہے جنس کی وجہ سے، عناصر صورت سے ہے اور جنس قدیم ہے نوع کی وجہ سے "بمعنی انها لا تخل قط عن صورة ما" وہ کہتے ہیں کہ عناصر صورت سے خالی نہیں ہوتے، کیونکہ عناصر نوع جسمیہ سے خالی نہیں تو صورتوں کا قدیم ہونا نوع کی وجہ سے ہے۔

اعتراض:

تم کہتے ہو فلاسفہ آسمانوں اور عناصر کے قدیم ہونے کا قول کرتے ہیں، حالانکہ فلاسفہ کی کتب میں واضح طور پر مذکور ہے کہ "ان ماسوی الله تعالی حادث" بیشک اللہ کے سوا ہر چیز حادث ہے تو کس طرح ان دونوں قولوں میں تطبیق پائی جائے گی۔

جواب:

فلاسفہ اللہ کے ماسوا کو اس معنی کے لحاظ سے حادث نہیں مانتے کہ حادث وہ ہے

جو مسبوق بالعدم یعنی وہ عدم سے وجود میں آنے والا معنی نہیں لیتے بلکہ وہ کہتے ہیں حادث وہ ہے جو غیر کا محتاج ہے یہ معنی ازلیۃ کے منافی نہیں۔

فلاسفہ قدم اور حدوث کی دو قسمیں بناتے ہیں: یعنی ذاتی اور زمانی۔

① قدم ذاتی: جو محتاج الی الغیر نہ ہو۔ ② قدم زمانی: جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

③ حدوث ذاتی: جو محتاج الی الغیر ہو۔ ④ حدوث زمانی: جو مسبوق بالعدم ہو۔

فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہے' ہمارے نزدیک حادث بالزمان ہے۔ حدوثِ عالم پر دلیل: عالم کی دو قسمیں ہیں: اعیان اور اعراض عالم کی جمیع اشیاء یعنی ماسوی اللہ اگر قائم بالذات ہو تو وہ عین ہیں' اور اگر قائم بالغیر ہوں تو عرض' ہر دونوں حادث ہیں۔ اگرچہ علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "عقائد" میں کتاب کے مختصر ہونے کی وجہ سے تفصیل بیان نہیں کی تاہم شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ بیان کر رہے ہیں۔

فالاعیان ماله قیام بذاته:

"ماله" میں ما سے مراد ممکن ہے تاکہ واجب الوجود سے احتراز ہو جائے یعنی وہ اعیان جو ممکن ہیں وہ قائم بالذات ہیں۔ ممکن اس لئے کہا ہے کہ عین قسم ہے عالم کی اور عالم ممکن ہے۔ رب تعالیٰ واجب الوجود ہے' خالق العالم ہے خود عالم سے ماوراء ہے۔ وجہ یہی ہے کہ عالم ممکن ہے۔

قائم بالذات کا کیا مطلب ہے؟

متکلمین کے نزدیک قائم بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذاتہٖ اپنے حیز میں ہو۔ اس کا حیز کسی دوسری چیز کے حیز کے تابع نہ ہو۔ یہی مطلب ہے کہ عین وہ ہے جو قائم بالذات ہو۔ عرض کا حیز جوہر کے سے حیز کے تابع ہوتا ہے۔ جوہر اس کا موضوع ہوتا ہے' موضوع سے مراد (محله الذی یقومه) یعنی جوہر وہ محل ہے جو عرض کی تقویم کرے" التقویم جعل الشیء قائم " تقویم کا مطلب ہے ایک چیز کو قائم کرنا۔

اب عرض کا مطلب یہ ہوگیا "والعرض لا یقوم بنفسه بل بموضوعه فالموضوع یجعله قائما" عرض وہ ہے جو خود بخود قائم نہ ہو بلکہ موضوع کے ساتھ قائم ہو یعنی موضوع اسے قائم کرے۔ وجود العرض فی الموضوع " کا آسان لفظوں میں مطلب یہ ہے کہ عرض اور محل متحد بالذات اور متغائر بالمفہوم ہوں۔ شارح نے جو یہ بیان کیا ہے "ومعنی وجود العرض الموضوع هو ان وجوده فی نفسه هو وجوده فی الموضوع" اس کا مطلب تقریباً وہ ہے جو بیان کردیا گیا ہے کیونکہ یہ مطلب درست نہیں وجودِ سواد بذاتہ "هو وجوده فی الجسم"

عرض کا انتقال منع ہے:

یعنی عرض ایک موضوع سے منتقل ہو کر دوسرے موضوع کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی" کیونکہ عرض اپنے معروض سے قائم ہوتی ہے بصورت انتقال وہ فنا ہو جاتی ہے۔

جوہر یعنی جسم وغیرہ کا اپنے حیز سے انتقال جائز ہے: اسلئے کہ جوہر قائم بالذات کو کہتے ہیں اس کا حیز میں پایا جانا علیحدہ چیز ہے اسلئے اس کا ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف منتقل ہونا جائز ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کا معنی: وہ کہتے ہیں قائم بالذات اسے کہا جاتا ہے جو محل کے قائم کرنے سے مستغنی ہو اور کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ اس طرح خاص ہو جس طرح نعت منعوت کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ یہ عام ہے منعوت متحیز ہو جس طرح سوادِ جسم یعنی سواد قائم بالجسم ہے اور جسم متحیز ہے۔ یا منعوت متحیز نہ ہو جس طرح صفاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ مجردات یعنی باری تعالیٰ اور مجردات متحیز نہیں۔

"وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذی لا يتجزی"

جہان میں جو چیزیں بھی قائم بالذات ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں: یا وہ مرکب ہوں گی دو جزؤں یا زائد سے وہ جسم ہے یا مرکب نہیں ہوں گی ان کو مثل جوہر کہا جائے گا لیکن جوہر سے مراد جزء لایتجزی ہے۔

بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے: کہ جسم کم از کم تین جزؤں سے مرکب ہوتا ہے یعنی طول، عرض اور عمق اس میں پائے جائیں جس کو "قابلِ ابعادِ ثلاثہ" کہا جاتا ہے۔ یہ نزاع لفظی نہیں کہ بعض کی اصطلاح یہ ہو کہ جسم کی کم از کم دو جزء ہوتی ہیں اور بعض کے نزدیک کم از کم تین کہ اس نزاع کو اس طرح مندفع کیا جائے کہ ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے جو چاہے وہ کہے۔ بلکہ یہ نزاع حقیقی ہے: کیا جسم دو جزءوں سے مرکب ہوسکتا ہے یا نہیں؟

اشاعرہ کا قول یہ ہے کہ جسم دو جزءوں یا دو سے زیادہ سے مرکب ہوسکتا ہے" ان کی یہ دلیل ہے کہ دو جسم جب مساوی ہوں اور ایک پر ایک جزء زائد ہو جائے تو اس کے متعلق کہا جاتا ہے " انہ اجسم الاخر" کہ یہ زیادہ جسیم ہے دوسرے سے اگر اس طرح نہ ہوتا فقط ترکیب کافی ہوتی جسمیت میں" ایک جزء کی زیادتی سے وہ زیادہ جسیم نہ ہوتا۔

وفیہ نظر: سے اسے رد کیا گیا ہے کہ تمہارا کہنا درست نہیں کیونکہ کلام اس جسم میں ہے جو جوہر مرکب ہو اور صفت نہ ہو تمہاری دلیل کا تعلق صفت سے ہے نہ کہ جسم یعنی محل سے۔ تمہاری دلیل میں ضخامۃ یا جسامۃ یا عظم مقدار" کے جو الفاظ آتے ہیں۔ کہا جاتا ہے جسم الشئ فھو جسیم "جس کا معنی ہوتا" عظم عظامۃ"

قائم بالذات غیر مرکب کالجوہر ہے:

یعنی عین جو ان اقسام کو قبول نہ کرلے نہ فعلاً، نہ وہماً اور نہ فرضاً وہ جزء لایتجزی یعنی ایسی جزء ہے جس کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ کالجوہر کہا ہے ھوالجوہر نہیں کہا: تاکہ اس پر اعتراض (منع) واقع نہ ہوسکے، کیونکہ "قائم بالذات" غیر مرکب یعنی جزء لایتجزی" کا عقلاً جوہر میں انحصار نہیں۔ یہ حصر اس وقت مکمل ہوسکتی ہے جبکہ ہیولٰی اور صورۃ جسمیہ اور صورۃ نوعیہ اور عقول اور نفوس مجردہ کو باطل کیا جائے۔

ہیولیٰ: عرف عام میں ہیولیٰ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کسی کو بنایا جائے' جیسے لکڑی چارپائی کا ہیولیٰ ہے۔ حکماء کے نزدیک وہ جوہر بسیط ہے جس کا بالفعل وجود مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ چیز نہ پائی جائے جس نے اس میں حلول کرنا ہے' وہ ہے "صورتِ جسمیہ" اسی طرح صورتِ جسمیہ جوہر بسیط ہے جس کا وجود بالفعل اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ چیز نہ پائی جائے جس میں وہ حلول کرلے۔ ہیولیٰ لفظ یونانی ہے جس کا معنی ہے "اصل"۔

عقول: فلاسفہ نے کہا ہے کہ عقل جوہر ہے جو مادہ سے مجرد ہے۔ خالق اور مخلوق کے درمیان وہ واسطہ ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں رب تعالیٰ نے ایک عقل کو پیدا کیا' اس نے دوسرے عقل کو' اس طرح وہ سلسلہ دس تک لے جاتے ہیں وہ یعنی عقولِ عشرہ کے وہ قائل ہیں' کہ نظام سارا وہ چلا رہے ہیں۔

نفوس مجردہ: عرفِ عام اور شرع میں نفس روح کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مجردہ کی قید اس لئے لگائی گئی کہ نفس کے کئی معنی ہیں۔ یہاں جس نفس کا ذکر ہے اس سے مراد وہ نفس ہے جو مادہ سے مجرد ہو۔

فلاسفہ کا قول: فلاسفہ کہتے ہیں: جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ کا کوئی وجود نہیں یعنی ان کے نزدیک جزء لایتجزیٰ باطل ہے۔ وہ کہتے ہیں: ایک چیز میں پہلے تقسیم حقیقی ہوتی ہے جو آلۂ کسر کو قبول کرتی ہے' پھر وہمی ہوتی ہے جب آلۂ کسر کام نہ کرے تو وہم اور نظر سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس چیز کے کچھ اور ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ جب وہم بھی کام نہ کرے تو تقسیم فرضی ہو سکے گی کہ یہ ایک چیز ہے اس کا نصف' ربع ثمن وغیرہ ہو سکتے وہ نصف وغیرہ بھی ایک چیز میں ان کے نصف' ربع وغیرہ ہو سکتے ہیں' یہ تقسیم کہیں رکے گی نہیں۔

جزء لایتجزیٰ کے دلائل میں اقوی دلیل یہ ہے:

اگر کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو وہ صرف ایک چیز جزء سے مس کرے گی جو انقسام (تقسیم) کو قبول نہیں کرے گی۔ اگر وہ دو جزءوں کو مس کرے تو ان میں خط

بالفعل پایا جائے گا خط طول کو چاہتا ہے جس میں طول پایا جاتا وہ کرہ نہیں ہوتا۔

تنبیہ: شارح عُشلیہ نے کرہ والی مثال کو اقوی دلیل بنایا ہے۔ تعریضاً (اشارۃً) علامہ رازی عُشلیہ کی حرکت کی مثال کو جو انہوں نے اقوی کہا تھا' رد کیا۔

انتباہ جزء لایتجزی کے ابطال اور حرکات غیر متناہیہ کے ثبوت پر ایک دلیل پیش کی جاتی ہے جس کو "برہانِ سلمی" کہا جاتا ہے یعنی دو خط ایک مبدأ سے شروع ہوں اور مثلث کی طرح ان کی ساقیں لاالی نہایۃ" ہو جائیں تو ان کا متناہی ہونا ثابت ہوگا کہ سیڑھی کی طرح ان ساقوں کو آپس میں ملائیں گے مثال کے طور شکل یہ ہوگی۔

جب ایک مثلث بھی متناہی ہے' اس سے اوپر والی مثلث بھی متناھی ہے جتنے بعد ان میں اعتبار کرتے چلے جائیں سب مثلث متناہی ہوں گی تو غیر متناہی ہونا باطل ہے۔

دوسری دلیل غیر متناہی کے ابطال پر برہانِ تطبیق ہے جس کا ذکر آگے کتاب میں آئے گا" ان شاءاللہ۔

مشائخ کی جزء لایتجزی کے ثبوت پر مشہور دو دلیلیں ہیں:

①: اگر عین چیز کی تقسیم "لا الی نہایۃ" ہو اس کی کوئی حد نہ آئے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا ثابت نہیں ہو سکے گا' کیونکہ کسی چیز کا چھوٹا ہونا اس کے کم اجزاء سے پتہ چلتا ہے اور بڑا ہونا کثیر اجزاء سے پتہ چلتا ہے یہ متناہی میں متصور ہوتا ہے۔

②: جسم کی ذات اجتماع اجزاء کا تقاضا ہی نہیں کرتی' ورنہ افتراق کو قبول نہ کرے" حالانکہ عدم افتراق اجزاء کا قول درست نہیں کیونکہ ہم اجسام کو قابلِ انقسام مشاہدہ کر رہے ہیں" اللہ تعالیٰ قادر ہے کہ جسم میں جزء لایتجزی تک افتراق پیدا کرے۔

جزء لایتجزی کے ثبوت یا نفی پر جو دلائل قائم کیے گئے وہ ضعیف ہیں کیا اس اختلاف کا کوئی ثمرہ (فائدہ) بھی ہے۔ ہاں! جب جزء لایتجزی یعنی جوہر فرد ثابت ہو جائے تو فلاسفہ کے کثیر ظلمات سے نجات حاصل ہو جاتی ہے جیسے فلاسفہ ہیولی اور صورۃِ جسمیہ کے اثبات سے عالم کے قدیم ہونے کو مانتے ہیں' اجسام کے حشر ونشر کو نہیں مانتے۔ اسی طرح کثیر علم ہندسہ والے اپنے مسائل کو

آسمانوں کی حرکات کے دوام پر موقوف کرتے ہیں۔اور خرق التیام کے ممنوع ہونے پر موقوف کرتے ہیں۔

والعرض مالا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم والروائح "

"عرض وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ قائم اور اس کے چیز میں اس کے تابع ہو۔اجسام وجواہر میں عرض حادث ہوگی' اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں وہ عرض حادث کی تعریف سے خارج ہیں۔"ويحدث فى الا جسام والجواهر " بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ تعریف کا ہی حصہ ہے اور بعض نے کہا ہے کہ تعریف تو " والعرض مالايقوم بذاته " سے ہی مکمل ہے البتہ یہ اس کا بیان ہے۔

عرض کی مثالیں: ہر قسم کے رنگ عرض ہیں' تمام اکوان عرض ہیں' "اکـوان " سے مراد "الحصول فى الحيز " ہے یعنی اجتماع وافتراق اور حرکت وسکون اور قسم کے طعاموں کے ذائقے مٹھاس' کڑواہٹ وغیرہ اور ہر قسم کی بوئیں' خواہ خوشبو ہو یا بد بو ہو' یہ عرض ہیں۔

واذ اتقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان احسام وجواهر :

جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تمام عالم دو قسم پر مشتمل ہیں: "اعیان اور اعراض" پھر اعیان اجسام ہیں یا جواہر "فنقول الكل حادث "تو ہم کہتے ہیں کہ سب حادث ہیں۔

اعراض کا حدوث:

بعض اعراض کے حادث ہونے کا مشاہدہ سے ثبوت ہے جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی تاریکی کے بعد وغیرہ اور بعض کا حدوث دلائل سے ثابت ہے۔جس طرح عدم کا جاری ہونا اس کی "اضداد" میں مثلاً قدم منافی ہے عدم کے' قدیم کا مطلب جب واجب لذاتہ لیا جائے تو یقینی بات کہ معدوم ہونا اس کے منافی ہے ورنہ لازم آئے گا منسوب ہونا

اس کی طرف بطور ایجاب۔ اس لئے اگر ایجاب نہ ہو تو قصد و اختیار پایا جائے گا۔ جو چیز قصد واختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے اور جو چیز موجب قدیم کی طرف منسوب ہو وہ قدیم ہوتی ہے ورنہ معلول کا علت سے تخلف لازم آئے گا جو جائز نہیں۔

اعیان کا حدوث:

"اماالا عیان فلانها لاتخلو عن الحوادث و کل مالایخلوعن الحوادث فهو حادث "اعیان حوادث سے خالی نہیں' جو حوادث سے خالی وہ حادث ہے۔

پہلے مقدمہ پر دلیل: اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں۔ حرکت و سکون جب حادث ہیں تو اعیان بھی حادث ہیں اسلئے کہ جب عین چیز ایک وقت میں ایک جگہ ہو اور دوسرے وقت میں دوسری جگہ ہو تو اسے حرکت کہا جائے گا اور جب ایک وقت میں ایک چیز میں ہو اور دوسرے وقت میں بھی اسی چیز میں ہو تو اسے سکون کہا جاتا ہے۔ حرکت کے بعد سکون اور سکون کے بعد حرکت کا پایا جانا حدوث ہے' لہٰذا ہر متحرک و ساکن بھی حادث ہیں۔

اعتراض: جو جسم اب پیدا ہو رہا ہے وہ نہ متحرک ہے اور نہ ہی ساکن ہے کیونکہ ایک کون سے دوسرے کون تک نہیں آیا کہ متحرک ہے اور نہ ہی پہلے کون میں تھا کہ ساکن ہو۔

جواب: یہ اعتراض ہمیں نقصان نہیں پہنچاتا بلکہ یہ ہمارے دعوی کو ثابت کر رہا ہے۔ ہمارا دعوی یہ ہے تمام اعراض و اعیان حادث ہیں۔ جب یہ کہا گیا ہے کہ ایک چیز عدم سے وجود میں آئے تو وہ حادث ہی ہے اس میں حرکت و سکون ہو یا نہ ہو۔

حرکت و سکون کا حدوث:

اسلئے کہ یہ دونوں اعراض ہیں اور یہ ہمیشہ باقی رہنے والی اشیاء نہیں حرکت کا مطلب ہے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال یہ" مسبوقیة " بالغیر کو چاہتا ہے" ازلیة "اس کے منافی ہے ہر حرکت غیر قار اور اس میں استقرار نہیں لہٰذا حادث ہے۔

سکون کا حدوث:

اس لئے کہ سکون جائز الزوال ہے کیونکہ ہر جسم قابلِ حرکت ہے' یہ بدیہی بات ہے۔ یہ بات واضح ہے" مایجوز عدمه یمتنع قِدمه " جس کا معدوم ہونا جائز ہو اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔

مقدمہ ثانیہ: " مالا یخلوعن الحوادث فهو حادث " (جو حوادث سے خالی نہیں وہ حادث ہے) یہ بھی واضح ہے اس لیے اگر حادث چیز کو ازل میں مانا جائے تو حدوث کو بھی ازل میں ماننا پڑے گا حالانکہ یہ محال ہے۔

وههنا ابحاث: یہاں چند بحثیں ہیں:

①: پہلی بحث یعنی پہلا اعتراض یہ ہے کہ اعیان کا انحصار جواہر واجسام میں اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ دلیل ان کے امتناعِ وجود پر ہے کیونکہ ممتنع ہے ایسے ممکن کا پایا جانا جو قائم بالذات تو ہو لیکن بالکل متحیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں ۔عقول کا نام شرع میں ملائکہ کروبین ہے اور نفوس جو مادہ سے مجرد ہوں ان کو شرع میں " ارواح " کہا جاتا ہے۔

جواب: دعویٰ یہ ہے کہ ممکنات سے جن کا وجود ثابت ہے وہ حادث ہیں' پھر ان کی دو قسمیں ہیں: اعیان متحیزہ (یعنی جواہر فردہ اور اجسام) اور اعراض۔ مجردات یعنی عقول ونفوس کے وجود پر دلائل غیر تام ہیں' جو مطولات میں مذکور ہیں۔

②: دوسری بحث یعنی دوسرا اعتراض جو تم نے بیان کیا ہے کہ اعراض تمام حادث ہیں ۔بعض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض کا عدم طاری ہونے سے۔ یہ تمہاری دلیل جمیع اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ بعض اعراض وہ ہیں جن کا حدوث مشاہدہ سے بھی ثابت نہیں اور ان کی اضداد کا حدوث بھی ثابت نہیں جس طرح اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی آسمانوں کی شکل کرہ ہونا اور امتدادات طول' عرض' عمق اور سفید وسیاہ خطوط کا آسمانوں میں پایا جانا اور اضواء (روشنیاں) جو شمس وکواکب کے ساتھ قائم ہیں۔

جواب:

یہ اعتراض ہمارے مقصد میں خلل نہیں ثابت کرتا اسلئے کہ آسمان اور ممتد اشیاء اور شمس وکواکب خود حادث ہیں تو یقیناً ان کے ساتھ قائم ہونیوالی اعراض بھی حادث ہیں۔

۳: تیسرا اعتراض اس دلیل پر جو پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ "ما لا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الا زل لزم ثبوت الحادث فی الا زل "اعتراض اس پر یہ ہے کہ ازل کسی حالتِ مخصوصہ یعنی وقتِ معین کا نام نہیں کہ لازم آئے کہ جب اس میں جسم پایا جائے تو حدوث کا ازل میں پایا جانا بھی لازم ہو۔ بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے "عدم اولیت"۔ یا مراد ہے استمرارِ وجود ماضی کی جانب غیر متناہی زمانے میں۔ ازلیہ حرکات حادثہ کا یہ مطلب ہے کہ کوئی حرکت ایسی نہیں کہ اسے سے پہلے حرکت نہ ہو اس کی کوئی ابتداء نہیں یہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

ہاں! یہ بھی خیال رہے کہ وہ حرکتِ مطلقہ کو قدیم مانتے ہیں۔ حرکاتِ جزئیہ کو قدیم نہیں مانتے کیونکہ ان کا یہ مذہب نہیں کہ ازل وقتِ معین ہے کہ اس میں حرکتِ حادثہ پائی جاتے۔

جواب:

فلاسفہ جب یہ مانتے ہیں کہ حرکاتِ جزئیہ حادث ہیں تو یہ بھی واضح ہوا کہ مطلق حرکت کا وجود ذاتی طور پر پایا ہی نہ جا سکتا بلکہ جزئی کے ضمن میں پایا جائے گا" فلایتصور قدم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات" جزئیات کے حادث ہونے کے ساتھ مطلق کا قدیم ہونا متصور ہی نہیں۔

۴: چوتھا اعتراض اس پر ہے جو بیان کیا گیا ہے کہ ہر جسم اور جو ہر حیز میں ہوتے ہیں کوئی جوہر اور جسم حیز میں پائے جانے سے خالی نہیں" اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہو تو لازم آئے گا اجسام کا غیر متناہی ہونا کیونکہ جسم حاوی کی سطح باطنی جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے مماس ہوا سے حیز کہا جاتا ہے" اس طرح اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

جواب:

حیز کی تعریف جو فلاسفہ نے کی ہے وہ متکلمین کے نزدیک نہیں بلکہ متکلمین کے نزدیک حیز فراغِ متوہم ہے (یعنی خلاء جس کے متعلق وہم ہو فراغ کا) جسے جسم مشغول کرلے اس میں ابعادِ ثلاثہ طول وعرض وعمق پائے جائیں تو اس تعریف کے لحاظ پر اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ عالم حادث ہے تو اس کا کوئی پیدا کرنے والا بھی ضروری ہوگا کیونکہ بغیر محدِث (بکسر الدال) کے کسی ممکن کی جانب وجود وعدم کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

"والمحدِث للعالم هو الله تعالىٰ"

سب جہان کو موجود کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے "یعنی وہ ذات جو واجب الوجود یعنی وجود اس کا ذاتی ہے وہ کسی چیز کا بالکل محتاج نہیں" اگر محدث عالم یعنی خالق جائز الوجود (ممکن) ہو تو تمام عالم میں داخل ہوگا۔ وہ عالم کا محدث اور مُبدِء نہیں بن سکتا۔ عالم (بفتح اللام) تو کہا ہی اسے جاتا ہے جو مُبدِء (خالق) پر علامت بنے۔

اسی دلیل کے قریب اور دلیل یہ ہے: تمام ممکنات کا مبدء (خالق) کا واجب ہونا ضروری ہے۔ اگر ممکن ہو تو وہ بھی ممکنات میں داخل ہوگا' ممکنات کا مبدء (خالق) نہیں ہوسکتا۔

وقد يتوهم:

صاحبِ مواقف نے وہم پیش کیا ہے دلیل وجودِ صانع پر بغیر ابطالِ تسلسل کی احتیاجی کے ثابت ہوتی ہے حالانکہ مشہور دلائل واجب کے اثبات پر بطلانِ تسلسل پر موقوف ہیں ورنہ جائز ہوگا کہ وجود ممکن دوسرے ممکن سے اور دوسرا تیسرے سے اس طرح سلسلہ لاالیٰ نہایہ جائے گا جو جائز نہیں۔

وليس كذلك:

صاحبِ مواقف کا وہم درست نہیں کیونکہ ممکنات سے جو استدلال کیا گیا وہ تو

ابطال تسلسل پر دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ اگر سلسلۂ ممکنات لا الٰی نہایہ مرتب ہو تو البتہ وہ سلسلہ مجموعی طور پر علت کا محتاج ہوگا وہ علت نفسِ سلسلہ ہے یا بعض "ہر حال میں علت شی لنفسہٖ بننا لازم آئے گا" وہ محال ہے کیونکہ تقدم شی علی نفسہٖ لازم آئے گا۔ اسلئے ضروری ہے کہ وہ علت سلسلہ ممکنات سے خارج ہو وہ واجب ہوگا۔ لہٰذا یہ دلیل سلسلہ ممکنات کے انقطاع پر دلالت کر رہی ہے۔

مشہور دلیل غیر متناہی کے ابطال پر برہانِ تطبیق ہے:

وہ یہ ہے کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ معلول اخیر جو کسی چیز کی علت نہیں اس کا سلسلہ جانب ہبوط میں لا الٰی نہایہ جو تمام معلولات اور علل پر مشتمل ہے، پھر ہم فرض کرتے ہیں اس سے پہلے ایک معلول جو آخری معلول کی علت ہے کہ وہ بھی لا الٰی نہایہ ہے۔ اب ان دونوں سلسلوں کو ہم تطبیق دیتے ہیں، اس لئے پہلے جملہ سلسلہ ممکنات کے پہلے معلول کے مقابل دوسرے سلسلہ کے دوسرے معلول کو پہلے کے مقابل اور پھر ہر ایک کو ایک دوسرے کے مقابل کرتے چلے جاتے ہیں۔ اب دیکھتے ہیں کیا ناقص اور زائد ایک دوسرے کی طرح ہیں کوئی فرق نہیں پڑتا یہ کہنا تو محال ہے اور اگر پہلا دوسرے سے زائد ہو تو اتنا ہی زائد ہوگا جتنا دوسرا پہلے سے کم ہے، تو وہ متناہی درجہ زائد ہوا۔

"والزائد علی المتناهی بقدر متناه یکون متناهیا بالضرورة" "متناہی پر بقدرِ متناہی زائد ہونے والا بھی متناہی ہوتا ہے۔"

آسان لفظوں میں طلباء کرام برہانِ تطبیق کی یہ مثال سمجھیں کہ دو خط ایک مبدأ سے "لا الی نہایۃ" جا رہے ہوں تو ایک کو ایک حد درجہ کاٹ لیں اور اس کے نیچے دوسرے کے مبدا کے برابر کھینچ لیں تو یقیناً دوسرا اس سے اتنا ہی زائد ہوگا جتنا اسے کاٹ کر کم کیا گیا ہے کیونکہ متناہی درجہ زائد متناہی ہوتا ہے" برابر اس لئے نہیں ہو سکتے کہ متناہی اور غیر متناہی کا برابر ہونا محال ہے۔

تنبیہ: برہانِ تطبیق جاری ہوگا موجوداتِ خارجیہ میں فقط وہمیہ میں جاری نہیں ہوگا۔ مراتب

عدد میں اختلاف ہے کہ یہ وہمی ہیں یا موجودات خارجیہ ہیں اور عرض میں جن حضرات کے نزدیک موجودات خارجیہ سے ہیں ان کے نزدیک برہانِ تطبیق ہوگا۔ "کم" ان کے نزدیک برہانِ تطبیق جاری ہوگا اور جن حضرات کے نزدیک وہمی ہیں انکے نزدیک برہانِ تطبیق ان میں جاری نہیں ہوگا کیونکہ وہمیہ محض میں برہانِ تطبیق جاری نہیں ہوتا۔ اصل بہتر جواب تحقیقی آگے آرہا ہے۔

اصل اعتراض کی دارومدار اس پر ہے کہ اعداد غیر متناہی ہیں' ان میں برہانِ تطبیق جاری ہے تو یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ متناہی پر متناہی درجہ زائد دوسرے کو بھی متناہی بنا دیتا ہے؟ اعداد کا ایک سلسلہ واحد سے شروع کریں اور دوسرا سلسلہ دو سے شروع کریں تو برہانِ تطبیق پایا گیا اور اعداد غیر متناہی بھی ہیں' پھر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معلومات اسکے مقدروات سے زائد ہیں کیونکہ محالات رب تعالیٰ کے مقدورات نہیں لیکن معلومات ہیں حالانکہ معلومات اور مقدورات دونوں ہی غیر متناہی ہیں اور ان میں برہانِ تطبیق بھی جاری ہے کہ معلومات مقدورات پر متناہی درجہ زائد ہیں۔

جواب:

اعداد یا اللہ تعالیٰ کی معلومات و مقدورات اسی معنیٰ کے لحاظ پر غیر متناہی ہیں کہ ان میں کوئی ایسی حد نہیں کہ اس سے اوپر کسی عدد یا کسی معلوم یا مقدور کا پایا جانا متصور نہ ہو۔ یہ معنیٰ نہیں کہ انکی کوئی انتہاء نہیں کہ وجود میں داخل ہوں' یہ صورت محال ہے۔

"وبالجملة الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناه والموهوم لا يجرى فيه التطبيق"	"حاصل کلام یہ ہے کہ جو اعداد اور مقدورات و معلومات موجود ہیں اور جن کے پائے جانے کا وہم پایا جائے اور متصور ہوں ان میں برہانِ تطبیق جاری ہی نہیں۔"

الواحد:

عالم کا محدِث (خالق) اللہ تعالیٰ ہے جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے۔ یہ

ممکن ہی نہیں کہ واجب الوجود ایک سے زائد ہوں۔ اس میں مشہور برہانِ تمانع ہے:
متکلمین نے برہانِ تمانع پردلیل قائم کی کہ رب تعالیٰ نے ارشادفرمایا:" لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا " اگرزمین وآسمان میں متعددمعبودہوتے سوائے اللہ تعالیٰ کے توزمین وآسمان فاسدہوجاتے۔

برہانِ تمانع کا بیان:

(تمانع کا مطلب ایک دوسرے کی مخالفت) اگر دو خدا پائے جانے ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع ممکن ہوگا کہ دونوں میں سے ایک مثلاً زید کی حرکت چاہے گا اور دوسرا سکون کو کیونکہ حرکت وسکون دونوں ممکن ہیں۔

اسی طرح ان دونوں کاارادہ بھی ممکن ہے دوارادوں میں توکوئی تضادنہیں البتہ دومرادوں میں تضاد ہے۔جب ایک خدازید کی حرکت کوچاہے اور دوسرا سکون کو تو دیکھاجائے کیا دونوں چیز حاصل ہوگئیں یا دونوں ہی حاصل نہیں یاایک کا مقصد حاصل ہوااوردوسرے کانہیں یہ سب احتمالات باطل ہیں۔

دونوں کا مقصد حاصل ہوجائے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔اگرکسی ایک کا مقصد حاصل نہ ہوتو دونوں کا عجز لازم آئے گا۔اگرایک کا مقصد حاصل ہوجائے تو دوسرے کا عجز لازم آئے یہ سب احتمالات باطل ہیں۔

دلیل نتیجہ:

"فالتعدد مستلزم لامکان التمانع المستلزم للمحال فیکون التعدد محالا" تعددِ الٰہ مستلزم ہے امکانِ تمانع کو امکانِ تمانع مستلزمِ محال ہے۔نتیجہ واضح ہے تعددِ الٰہ محال ہے"

مذکورہ بالاتفصیل ہے اس اجمال کی جو کہا جاتا ہے اگرایک قادر نہ ہو دوسرے کی مخالفت کی تو یہ عاجز ہے اوراگرقادرہوتولازم آئے گا دوسرے کا عجز۔

اعتراض: ہوسکتا ہے دونوں ایک ہی چیز پر اتفاق کرلیں' مخالفت نہ کریں مثلاً دونوں ہی حرکتِ زید یا سکونِ زید پر متفق ہو جائیں تو کوئی تمانع نہیں پایا جائے گا۔

جواب: مسئلہ کی دارومدار امکان تمانع پر ہے' حقیقی وقوع پر نہیں۔ دونوں کے اتفاق کی صورت میں بھی تمانع کا امکان پایا گیا ہے۔

اعتراض: حرکتِ زید اور سکونِ زید دو متضاد چیزیں ہیں بلکہ دونوں کا معاً پایا جانا محال ہے تو ممانعت اور مخالفت بھی استلزامِ محال کی وجہ سے غیر ممکن ہوگی۔

جواب: دو ارادوں میں کوئی محال لازم نہیں آتا۔ دونوں مرادیں جمع ہو جائیں تو استلزامِ محال ہے ہماری بات ارادتین میں ہے' اجتماعِ مرادین میں نہیں۔

تنبیہ: "لو کان فیھما آلھة الا الله لفسدتا" حجۃ اقناعیہ یعنی دلیلِ ظنی ہے اور ملازمہ عادیہ ہے۔ "علی ما ھو اللائق بالخطابیة" جو قیاسِ خطابی کے لائق ہے کیونکہ قیاسِ خطابی ان مقدمات سے مرکب ہوتا ہے جو بادیٔ الرأی میں عام لوگوں کے نزدیک تسلیم کئے جاتے ہوں۔

حکام جب متعدد ہوں تو عادت جاری ہے کہ تمانع اور تغالب ان میں پایا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے "ولعلا بعضھم علی بعض" (بعض الٰہ بعض پر غالب آجائیں) ورنہ اگر مراد "لفسدتا" سے فساد بالفعل مراد لیا جائے کہ زمین وآسمان اس ظاہری نظام سے ہی نکل جائیں گے تو "فمجرد التعدد لایستلزم الفساد لجواز الاتفاق" فقط تعددِ الٰہ فساد کو مستلزم نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان میں اتفاق ہو جائے اور اگر فساد بالامکان مراد لیا جائے تو فساد کے محال ہونے کے امتناع پر کوئی دلیل ثابت نہیں ہوگی بلکہ نصوص اس پر شاہد ہیں کہ یہ نظام اٹھا لیا جائے آسمانوں کو لپیٹ لیا جائے گا جیسے ارشادِ باری تعالیٰ "یوم نطوی السماء کطیّ السجل للکتب" اور ارشاد فرمایا: اذا السماء انشقت اور فرمایا "کل شیء ھالك الا وجھه" اور فرمایا "یوم تبدل الارض غیر الارض والسماوات" فیکون الفساد ممکن لا محالة

" فساد یقیناً ممکن ہوگا۔

اعتراض: امکان فساد والے قول سے تو ملازمہ قطعیہ لازم آئے گا حالانکہ تم پہلے ملازمہ اقناعیہ ثابت کر چکے ہو۔ ملازمہ قطعیہ اس طرح لازم آئے گا کہ دونوں کے فساد سے عدم تکون یعنی دونوں کا عدم وجود لازم آئے گا یعنی اگر دو صانع فرض کئے جائیں تو البتہ ان دونوں کے درمیان تمام افعال میں تمانع ممکن ہوگا تو کوئی ایک بھی صانع نہیں ہوگا اور نہ ہی کوئی مصنوع پایا جائے گا۔

جواب: امکانِ تمانع صرف تعدد صانع کے عدم کو مستلزم ہے۔ اس سے مصنوع کا کلی طور پر انتفاء لازم نہیں آئے گا کیونکہ تعددِ صانع کے انتفاء سے مطلقاً صانع کا انتفاء نہیں۔ ایک صانع کا ثبوت وہی مطلوب ہے جب ایک صانع پایا جائے گا تو مصنوع بھی ثابت ہو جائے گا۔ پھر یہ اعتراض تب وارد ہو سکتا ہے جب عدم تکون (عدمِ وجود) بالفعل مراد لیا جائے بات تو بالامکان میں چل رہی ہے جب بالامکان مراد ہو تو اس سے "انتفاء لازم منع ہوگا" یعنی جو امکانِ عدمِ تکون لازم آرہا اس کا انتفاء منع ہوگا کیونکہ نصوص شاہد ہیں کہ زوال دنیا کے وقت زمین و آسمان کا وجود ختم ہو جائے گا اسی کو کہا جاتا ہے: "النصوص شاهدة على انتفاء الارض والسماوات عند زوال الدنيا."

اعتراض: کلمہ لو ثانی کے انتفاء کا ماضی میں تقاضا کرتا ہے انتفاءِ اول کی وجہ سے لہٰذا آیت "لو كان فيهما الهة لفسدتا" کی دلالت صرف زمانِ ماضی میں انتفاءِ تعددِ الٰہ کی وجہ سے انتفاءِ فساد پر دلالت کر رہی ہے، جمیع زمانوں میں تعددِ الٰہ کے انتفاء پر کیسے دلیل ہے؟

جواب: کلمۂ لو کی وضع تو زمانہ ماضی کے انتفاء کیلئے ہے لیکن پھر اس کا استعمال جمیع زمانوں کیلئے ہے۔ غلطی کی وجہ یہ ہے کہ ایک استعمال کو دوسرے کے مشابہ سمجھ لیا ہے۔

القدیم: عالم کا محدِث (خالق) اللہ تعالیٰ ہے جو قدیم ہے۔ یہ تصریح بما علم التزاماً ہے کیونکہ پہلے ذکر کیا گیا کہ وہ "واجب" ہے "والواجب لا يكون الا قديما" واجب صرف قدیم ہوتا ہے قدیم کا مطلب یہ ہے کہ اس کے وجود کی ابتداء نہیں۔

اگر حادث ہوتو مسبوق بالعدم ہوگا۔ حادث کو موجود کرنے والا یقیناً اس کا غیر ہوگا کیونکہ معدوم اپنے آپ کو موجود نہیں کرسکتا۔

واجب وقدیم کیا مترادف ہیں؟

اس میں ایک قول یہ ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں "لا ن الواجب لا یکون الاقدیما" کیونکہ واجب نہیں ہوتا مگر قدیم لیکن یہ قول صحیح نہیں۔ صحیح قول اس میں یہ ہے کہ ان میں ترادف نہیں کیونکہ مترادف وہ دو لفظ ہوتے ہیں جن کے معنی میں اتحاد ہو جیسے جلوس اور قعود۔ اگر دونوں میں اطلاق کے لحاظ پر مساوات ہو یعنی ایک دوسرے کو مستلزم ہوں تو ان میں ترداف نہیں پایا جاتا جیسے ناطق اور ضاحک۔ واجب اور قدیم میں مساوات ہے لیکن ترادف نہیں:

"فان الواجب مایکون وجودہ من ذاته "اسلئے کہ واجب وہ ہے جو موجود لذاتہٖ ہو
والقدیم مالا یسبق علیه العدم" اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔"

بعض نے کہا: قدیم عام ہے واجب سے کیونکہ قدیم سچا ہے صفات واجب پر کیونکہ صفات قدیمہ میں تعدد محال نہیں ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے۔ بعض متاخرین جیسے امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین نے کہا "ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفا ته" بیشک واجب لذاتہٖ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔

ان کی دلیل:

ہر وہ جو قدیم ہے وہ واجب لذاتہٖ ہے۔ اگر واجب لذاتہٖ نہ ہو تو "جائز العدم فی نفسه" ہوگا تو وہ اپنے وجود میں کسی مخصص کا محتاج ہوگا اور حادث ہوگا کیونکہ جو کسی اور موجود کرنے سے موجود ہو وہ حادث ہی ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ اعتراض مستدلین کا اپنی ذوات پر ہے۔ صفات لذاتہا اگر واجب ہوں تو وہ باقی رہنے والی ہوں گی بقاء صفت وعرض ہے "فیلزم قیام المعنی بالمعنی

وھو محال "اس سے تو معنی کا قیام معنی سے لازم آئے گا جو محال ہے۔

جواب: وہ حضرات خود ہی جواب ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت باقی ہے لیکن رب تعالیٰ کی صفات میں بقاء علیحدہ نہیں ہوتی بلکہ صفت کا عین ہوتی ہے۔ صفات کے بارے میں کلام بہت مشکل ہے۔ اسلئے کہ تعدد واجب توحید کے منافی ہے اور امکانِ صفات کا قول بھی مشکل ہے کیونکہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔

اگر امکانِ صفات کے قائلین یہ کہیں کہ اگر صفات کو قدیم بالزمان مان لیا جائے کہ وہ مسبوق بالعدم نہیں تھیں تو یہ حدوثِ ذاتی کے منافی نہیں جس کا مطلب ہوتا کہ وہ ذات واجب تعالیٰ کا محتاج ہے۔ قدیم کی دو قسمیں بنانا: ذاتی اور زمانی۔ اسی طرح حادث کی دو قسمیں بنانا ذاتی زمانی یہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔ اہلِ شرع کے نزدیک یہ درست ہی نہیں، اس میں کئی قواعد شرع چھوٹتے ہیں۔

"الحی القادر العلیم السمیع البصیر الشائی المرید"

جہان کا محدِث (خالق) اللہ تعالیٰ ہے وہ ہمیشہ کیلئے زندہ ہے اور قادر، علیم، سمیع، بصیر اور چاہنے والا، ارادہ رکھنے والا ہے۔

اس پر بداہتِ عقل جازم ہے کہ جہان کا عجیب وغریب طریقہ پر قائم ہونا اور نظام کا محکم ہونا۔ یقینی افعال پر مشتمل ہونا اور مستحسن طریقے سے نقوش کا پایا جانا اسی وقت ہوسکتا ہے جب اس عالم کا خالق ان تمام صفات والا ہو۔

"علی ان اضدادھا نقائص یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ"

اس لئے کہ ان صفات کی اضداد نقائص ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا نقائص سے پاک ہونا ضروری ہے۔ اسلئے کہ حیات کی ضد موت، قدرۃ کی ضد عجز، علم کی ضد جہالت، سمع کی ضد اصم ہونا، بصیر کی ضد اعمیٰ، شائی اور مرید کی ضد مضطر یہ سب نقص ہیں۔

اور قرآن پاک اور احادیث مبارکہ سے بھی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ثابت ہیں۔

البتہ بعض صفات وہ ہیں جن پر ثبوت شرع موقوف تو نہیں لیکن شرع سے ان میں تمسک صحیح ہے۔ جیسے توحید یعنی شرع سے توحید پر تمسک صحیح ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی "لا الہ الا اللہ" بخلاف اس کے صانع ہونے اور متکلم وغیرہ ہونے کے کہ ان پر ثبوت شرع موقوف ہے۔

لیس بعرض:

محدِث عالم (خالقِ عالم) عرض نہیں۔ یہ بھی تصریح "بماعلم ضمناً" ہے کیونکہ واجب الوجود کے ذکر سے اس کے عرض نہ ہونے کا پتہ چل گیا تھا اب صراحتاً ذکر کر دیا گیا۔

عرض نہ ہونے پر دلیل: عرض وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو۔ عرض محل کی محتاج ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے کیونکہ عرض کی بقاء ممتنع ہے۔ اگر عرض کو باقی مانا جائے تو بقاء بھی معنی ہے وہ عرض کے ساتھ قائم ہوگی اس طرح قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور "قیام العرض بالشیٔ" کا مطلب یہ ہے کہ یہ محل یعنی دوسرے چیز کے چیز کے تابع ہوتی ہے اس کا اپنا کوئی حیز نہیں۔

هذا مبنی الخ:

بقاء عرض کے امتناع کی دلیل مبنی ہے دو چیزوں پر۔ ایک یہ کہ بقاء الشیٔ ایک معنی ہے جو زائد ہے یعنی یہ دلیل موقوف ہے دو مقدموں پر وہ دونوں ممنوع ہیں۔

والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله "

حق یہ کہ بقاء استمرار الوجود ہے اور اس میں زوال نہیں (یہ پہلے مقدمہ کو باطل کیا گیا) کیونکہ حقیقت بقاء وجود ہے اس لحاظ پر کہ زمانِ ثانی کی طرف منسوب ہے لیکن یہ کہنا بھی درست نہیں کیونکہ" حقیقة البقاء هو الوجود فی الزمان الثانی فلیس امر زائد علی وجود بل عينه" حقیقت بقاء زمان ثانی میں وہی موجود ہے۔ وجود پر بقاء امر زائد نہیں بلکہ اس کا عین ہے اس لئے کہ کہا جاتا ہے "وجد فلم يبق" وہ چیز پائی گئی باقی

نہیں رہی۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ حادث ہے اس کے وجود میں استمرار نہیں، وہ زمانِ ثانی میں باقی نہیں رہتی۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ عرض وہ ہے جو اپنے تحیز میں معروض کی محتاج ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ کی صفات اللہ تعالیٰ کے تحیز کے تابع نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حیز ہی نہیں وہ تو تحیز سے پاک ہے۔

جواب: عرض کیلئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے قائم ہو۔ یہ نہیں کہ وہ کسی چیز کے ساتھ قائم ہو اللہ تعالیٰ کی صفات کو اعراض نام ہی نہیں دیا جاتا، تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔ اجسام کی بقاء سے اعراض کی بقاء ہے۔ جب اجسام ہی باقی نہیں رہیں گے تو اعراض بھی نہیں رہیں گی۔ البتہ تجدد امثال سے بقاء بعید نہیں۔

فلاسفہ کا قول قیام العرض بالعرض باطل ہے:

انہوں نے اپنے قول پر دلیل یہ پیش کی ہے حرکت عرض ہے اور حرکت کا بطئ اور سریع ہونا بھی عرض ہے۔ لہٰذا حرکت کے سرعت اور بطوٴ کا قیام عرض سے ہے۔ فلاسفہ کا قول اس لئے درست نہیں کہ ایک حرکت بنسبت دوسری حرکت کے کبھی بطئ ہوتی ہے کبھی سریع۔ بطئ ہونا یا سریع ہونا کوئی امر زائد نہیں، اور نہ ہی یہ دو مختلف نوع ہیں۔ انواع حقیقیہ اضافات سے مختلف نہیں ہوتیں۔

ولا جسم: عالم کا محدِث (خالق) اللہ تعالیٰ ہے، وہ جسم نہیں کیونکہ جسم مرکب ہوتا ہے جواہر مفردہ سے اور متحیز ہوتا ہے، یہ علامات حدوث ہیں کیونکہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور متحیز محتاج ہوتا ہے حیز کا۔

ولا جوہر: عالم کا محدِث (خالق) اللہ تعالیٰ ہے وہ جوہر بھی نہیں۔ ہمارے نزدیک جوہر اس جزء کو کہتے ہیں جس کی آگے تقسیم نہ ہو سکے یعنی جزء لایتجزیٰ کو جوہر کہا جاتا ہے۔ وہ چونکہ متحیز ہوتی ہے اور جسم کی جزء ہوتی ہے اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ فلاسفہ کے

نزدیک جوہر کی تعریف کہ وہ موجود ہو کسی موضوع میں نہ ہو یعنی کسی محل کا محتاج نہ ہو خود بخود قائم ہو" خواہ مجرد ہو یا متحیز ہو (مجرد جیسے عقول ونفوس) اور (متحیز سے مراد جیسے جسم اور ہیولی وصورت) لیکن انہوں نے جوہر کو اقسام ممکن سے بنایا ہے وہ مراد لیتے ہیں کہ جوہر ماہیت ممکنہ ہے جب موجود ہو تو محل کے تابع نہیں ہوگا۔

تنبیہ: جوہر اور جسم کا جب معنی یہ لیا جائے کہ وہ قائم بالذات ہے اور موجود ہے کسی محل کے ساتھ قائم نہیں۔ اس معنی کے لحاظ پر بھی رب تعالیٰ کو جوہر و جسم نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی ممانعت کی دو وجہ ہیں: ایک تو یہ کہ ان دو لفظوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ کیلئے شریعت میں مذکور نہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان لفظوں سے ذہن جلدی مرکب اور متحیز کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس لئے جوہر اور جسم کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر مطلقاً منع ہے' معنی اس کا کوئی بھی لیا جائے۔

مجسمہ اور نصاری: جس لحاظ پر اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر مانتے ہیں وہ بھی باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ان الفاظ سے پاکیزگی واجب ہے مجسمہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ جسم ہے جیسے دوسرے اجسام ہیں" وھو جالس علی العرش "وہ عرش پر بیٹھا ہے۔

نصاری کہتے ہیں: وہ جوہر تین اقانیم تین اجزاء کی طرف منقسم ہے" وہ تین اجزاء" اب ابن' روح القدس" ہیں۔ مجسمہ اور نصاری کے اقوال باطل ہیں۔ اللہ تعالیٰ مجسمہ اور نصاری کے جسم اور جوہر کے اطلاق سے پاک ہے۔

اعتراض:

موجود' واجب قدیم یا اس طرح لفظ خدا شریعت (قرآن وحدیث) میں اللہ تعالیٰ کیلئے مذکور نہیں حالانکہ ان کو استعمال کیا جا رہا ہے' یہ کیسے جائز ہے؟

① جواب:

ان الفاظ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اجماع امت سے ثابت ہے' اجماع امت خود

ایک مستقل دلیل شرعی ہے۔

④ جواب:

کلمہ اللہ اور واجب، قدیم مترادف ہیں اور وجود واجب کو لازم ہے۔ جب شریعت نے کلمہ اللہ کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر کیا ہے تو اس کے مترادف یا لازم الفاظ بھی جائز ہوں گے خواہ اسی لغت سے ہوں یا دوسری لغت سے جیسے "خدا" بھی اصل میں "خود آئی" جو واجب والوجود کے معنی میں ہے۔ فیہ نظر سے دوسرے جواب کو رد کیا ہے کہ مترادف نہیں کیونکہ مترادف تب ہوتا ہے جب معنی ایک ہو۔

ولا مصوّر: عالم کا محدِث (خالق) اللہ تعالیٰ ہے وہ ذی صورت اور ذی شکل نہیں کہ اس کی صورت انسان، فرس وغیرہ کی طرح ہو کیونکہ صورت وشکل جسم کو بواسطہ کمیات (طول وعرض وعمق) اور بواسطہ کیفیات (رنگ، سیدھا ہونا، ٹیڑھا ہونا) کے حاصل ہے۔ جب رب تعالیٰ جسم سے پاک ہے تو وہ شکل وصورت سے بھی پاک ہے۔

ولا محدود ولا معدود: اللہ تعالیٰ نہ ہی ذی حد ونہایت ہے اور نہ ہی ذی عدد وکثرت ہے کیونکہ ان چیزوں کا تعلق کمیات متصلہ اور منفصلہ سے ہے۔ کمیات کا تعلق جسم سے" ظاہر بات ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سے پاک ہے۔

ولا متبعض ولا متجز ولا متر کب:

اللہ تعالیٰ ذی ابعاض، ذی اجزء نہیں اور نہ ہی وہ مرکب ہے، اسلئے ان سب میں اجزاء کی احتیاجی لازم آتی ہے، واجب اجزاء کی احتیاجی سے پاک ہے۔ اجزاء سے تالیف کا لحاظ کریں تو متر کب ہے اور انحلال کا لحاظ کریں تو متبعض اور متجزی ہے۔ سب صورتوں میں اجزاء کی احتیاجی لازم آتی ہے، رب تعالیٰ احتیاجی سے پاک ہے۔

ولا متناہ: اللہ تعالیٰ متناہی نہیں کیونکہ تناہی مقادیر اور اعداد کی صفت، رب تعالیٰ جب مقدار اور عدد سے پاک ہے تو ضروری بات ہے کہ تناہی سے بھی پاک ہے۔

ولا یوصف بالماهیة:

یعنی رب تعالیٰ کے متعلق ''ماھو'' سے سوال نہیں کیا جائے گا کیونکہ ماھو سے سوال جنس کے متعلق ہوتا ہے یعنی ''من ای جنس ھو'' جنس لغوی کے لحاظ پر رب تعالیٰ کی جنس نہیں کیونکہ اس کے جواب میں انسان، فرس، ثوب وغیرہ آتا ہے اور جنس منطقی بھی فصول کے ذریعے دوسری اجناس سے ممتاز ہوتی ہے تو وہ ترکب کو چاہتی ہے، رب تعالیٰ ترکب سے پاک ہے۔

ولا بالکیفیة: اس کا وصف کسی کیفیت سے نہیں بیان کیا جا سکتا یعنی رب تعالیٰ رنگ، ذائقہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ سے پاک ہے کیونکہ یہ صفات اجسام ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

ولا یتمکن فی مکان:

اللہ تعالیٰ کسی مکان میں مکین نہیں کیونکہ مکان میں متمکن تب ہوگا۔ جب ایک بعد دوسرے بعد میں خواہ بعد وہمی یا متحقق ہوا سے ہی ''مکان'' کہتے ہیں۔ جو بعد نافذ ہوتا ہے دوسرے میں اس سے مراد وہ بعد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہو۔ حکماء کے نزدیک وہ عرض ہے اور جس بعد میں وہ نافذ ہے وہ متکلمین کے نزدیک وہمی ہے اور افلاطون کے نزدیک فی الواقع وہ جوہر متحقق ہے۔

بُعد کسے کہا جاتا ہے؟

بعد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اسے ''بعد عرضی'' کہا جاتا ہے، اور کبھی وہ خود قائم ہوتا ہے اسے ''بعد جوہری'' کہا جاتا ہے لیکن یہ ان حضرات کے نزدیک جو خلاء کو جائز مانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے جو تجزی کو مستلزم ہیں۔

تنبیہ: اللہ تعالیٰ مکان میں متمکن بھی نہیں اور حیز میں متحیز بھی نہیں۔ کبھی حیز اور مکان میں مساوات سمجھی جاتی ہے اس وقت دونوں کی نفی کی دلیل ایک ہوتی ہے۔ اور کبھی متمکن کو

متحیز سے اخص سمجھا جاتا ہے' پھر دونوں کی نفی کی دلیل علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے۔

اعتراض: جب تحیز اور تمکن میں اتحاد مانا جائے تو اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو ہر فرد متحیز ہوتا ہے اور اشارہ حسیہ کو قبول کرتا اس لئے اس میں بعد نہیں ورنہ جو ہر فرد متجزی ہوگا کہ کیونکہ ہر بعد منقسم ہوتا ہے۔

جواب: متمکن اخص ہے متحیز سے کیونکہ حیز متکلمین کے نزدیک فراغ متوہم ہے جس کو ایک چیز مشغول کر لے خواہ وہ ممتد ہو یا غیر ممتد ہو۔ ممتد کی مثال جسم اور غیر ممتد کی مثال جو ہر فرد ہے' ہم نے جو لزوم تجزی والی دلیل قائم کی ہے وہ مکان میں متمکن نہ ہونے پر ہے' عدمِ تحیز پر دلیل اور ہے۔

واما الدليل على عدم التحيز:

عدمِ تحیز پر دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو متحیز مانا جائے تو وہ ازل میں متحیز ہوگا یا ازل میں نہیں ہوگا۔ اگر ازل میں متحیز ہو تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا' یہ محال ہے۔ اور اگر ازل میں متحیز نہ ہو تو حادث ہونا لازم آئے گا' یہ بھی باطل ہے۔

دوسری دلیل:

اگر متحیز مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کو حیز کے مساوی یا کم مانا جائے تو متناہی ہونا لازم آئے گا' یہ بھی محال ہے۔ یا حیز سے زائد ہوگا تو متجزی ہونا لازم آئے گا۔ جب اللہ تعالیٰ کا مکان میں متمکن ہونا باطل تو جہت میں ہونا بھی باطل ہے کیونکہ نہ علو اور نہ سفل' نہ شرق نہ غرب' نہ جنوب نہ شمال' اس کیلئے ہیں کیونکہ جہات یا تو مکانات کی حدود اطراف ہوتی ہیں یا خود مکانات ہوتے ہیں:

"ان الجهة اما من عوارض المكان او نفس الامكان فالمنزه عن المكان منزه عن الجهة"	"جہت یا عوارضِ مکان سے ہے یا نفسِ مکان ہے تو جو ذات مکان سے پاک ہے وہ جہت سے بھی پاک ہے۔"

ولایجری علیه زمان :

اللہ تعالیٰ پر زمان جاری نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد متجدد ہے جس سے اور متجدد کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک زمان مقدارِ حرکت کو کہا جاتا ہے۔ دونوں اقوال کے مطابق زمان حادث پر جاری ہوتا ہے رب تعالیٰ حدوث سے پاک ہے۔

تنبیہ: اللہ تعالیٰ کا جن صفات سے پاک ہونے کا ذکر کیا گیا ہے بعض بعض سے بے پرواہ کر دیتی ہیں' کیونکہ جب یہ کہہ دیا کہ اللہ تعالیٰ نہ عرض ہے نہ جسم ہے تو اسی سے پتہ چل گیا وہ مصوّر نہیں اور محدود اور متبعض اور متجزی اور مترکب نہیں لیکن حق تعالیٰ کی تعریف اور تنزیہات کو تفصیلاً بیان کر دیا گیا اور باطل فرقوں تشبیہہ' مجسمہ' حلولیہ اور اتحادیہ وغیرہ کا صراحۃً رد کر دیا گیا۔

جن چیزوں سے پاک ہونا ذکر کیا گیا ان کی دار و مدار اس پر ہے کہ وہ سب واجب الوجود کے منافی ہیں اور ان میں شائبہ حدوث و امکان پایا جاتا ہے' رب تعالیٰ حدوث و امکان سے پاک ہے۔

مشائخ نے حجت اقناعی بیان کی ہے:

جو عوام کی عقلوں کے قریب ہے۔ انہوں نے کہا: وہ عرض نہیں کیونکہ عرض میں بقاء ممتنع ہے اور جوہر نہیں کیونکہ جوہر وہ ہے جس سے غیر مرکب ہو۔ اس پر ان کی دلیل یہ ہے کہ کہا جاتا ہے "ھذا اجسم من ذلك" اور واجب مرکب نہیں کیونکہ اگر مرکب ہو تو اجزاء اس کے صفتِ کمال سے متصف ہوں تو تعدّدِ واجب لازم آئے گا اور اگر اجزاء صفتِ کمال سے متصف نہ ہو تو نقص اور حدوث لازم آئے گا۔

اور مشائخ کی حجت اقناعیہ یہ ہے کہ واجب کی کوئی صورت' مقدار اور کوئی کیفیت نہیں۔ اسلئے اگر یہ چیزیں پائی جائیں تو دیکھا جائے کہ اگر تمام صورتیں' تمام شکلیں' تمام مقادیر اور تمام کیفیات پائی گئی ہوں تو اجتماع اضداد لازم آئے گا اور اگر یہ چیزیں بعض

پائی جائیں تو مدح اور نقص کے فائدہ دینے میں برابر ہوں گی اور محدثات کی ان پر دلالت نہیں ہو گئی' یہ تخصص کی محتاج ہوں گی اور قدرت غیر میں داخل ہوں گی تو حادث ہوں گی۔

بخلاف مثل العلم والقدرة والحياة :

علم' قدرت حیات وغیرہ یہ صفات کمال ہیں' واجب کیلئے ثابت ہیں' کسی تخصص کی محتاج نہیں اور ان کی ضدیں یعنی جہل' عجز' موت یہ صفات نقصان ہیں۔ یہ واجب کیلئے ثابت نہیں کیونکہ وہ نقص سے پاک ہے لیکن دلائل اور شبہات ضعف ہیں۔ ان پر طعنہ کرنے والے اعتراض کر سکتے' قوی دلائل وہی تھے جو پہلے ذکر کر دیئے گئے۔

مخالفین نے نصوص ظاہرہ کو دلیل بنایا:

جہت کو ثابت کرنے والوں نے کہا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "اليه يصعد الكلم الطيب" اور ارشاد ہے "الرحمن على العرش استوى" اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: آپ نے ایک عورت سے پوچھا: "اين الله" اس نے کہا: "فى السماء" آپ ﷺ نے فرمایا: "هى مومنة" جسمیت ثابت کرنے والوں نے کہا: حدیث قدسی ہے "من اتانى يمشى اتيته هرولة" صورة ثابت کرنے والوں نے کہا' حدیث شریف میں ہے: "ان الله خلق آدم على صورته" جوارح ثابت کرنے والوں نے کہا: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "قلب المؤمن اصبعين من اصابع الرحمن"

مخالفین کی عقلی دلیل:

دو موجود چیزوں میں یا یہ فرض کیا جائے کہ ایک دوسری سے متصل ہے یعنی اس سے مماس ہے خواہ دونوں ملاقی ہوں اطراف سے یا تداخل ہو' جہت ثابت ہے۔ یا وہ دونوں ایک دوسری سے منفصل ہوں گی اور مباین ہوگی' جہت میں تو تحیز لازم آئے گا تو جسم ہوگا یا جزء جسم تو اس طرح مصور ہونا لازم آئے گا۔

مخالفین کو جواب: یہ کہنا کہ دو موجود چیزیں یا متلاقی ہوں گی یا متبائن ہوں گی'

یہ خالص وہم سے ہے اور غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کیا گیا ہے" والا دلة القطعية قائمة علی التنزیهات" قطعی دلائل سے یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت جسم وغیرہ سے پاک ہے۔

مخالفین نے جو نصوص پیش کی ہیں وہ متشابہات کی ان قسموں سے ہیں جن کے معانی کا پتہ ہے لیکن مراد معلوم نہیں۔ ان کے حقیقی مطالب اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔ سلف صالحین نے یہی بیان کیا ہے، البتہ متاخرین نے تاویلات صحیحہ پیش کی ہیں جن سے انہوں نے جہلا کے مطاعن کو مندفع کر دیا ہے اور قاصرین کے بازوں کو جھنجوڑا کہ محکم راہ پر چلا جائے۔

"ولا يشبهه شيء:

"ای لا یماثله" اللہ تعالیٰ کی کوئی مثل نہیں مماثلت سے مراد اگر اتحاد فی الحقیقہ لیا جائے یعنی جمیع ذاتیات میں اشتراک تو ظاہر بات ہے کہ اس معنی کے لحاظ پر رب تعالیٰ کی کوئی مثل نہیں۔ اگر اس معنی کے لحاظ سے مثل مانی جائے تو تعدد واجب لازم آئے گا، جو محال ہے۔ اور اگر مماثلت سے مراد ایک دوسرے کا قائم مقام لیا جائے یعنی اگر یہ مراد لیا جائے کہ مماثل اسے کہتے ہیں کہ دونوں میں ایک جیسی صلاحیت پائی جائے تو اس معنی کے لحاظ پر اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں کیونکہ مخلوقات میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جس کے اوصاف اللہ تعالیٰ کے اوصاف کے مماثل ہو سکیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف یعنی علم اور قدرت وغیرہ اجل اور اعلیٰ ہیں بنسبت مخلوقات کے علم و قدرت سے، ان میں کوئی مناسبت ہی نہیں۔

قال في البداية :

علامہ امام زاہد نور الدین احمد بن محمود بخاری المعروف ب الامام الصابونی نے کہا کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے یعنی ہمارا علم علامت حدوث ہے اور ہمارا علم جائز الوجود ہے اور ہر زمانے میں متجدد ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اس کی صفت

ثابت کریں تو وہ موجود ہوگا اور صفت قدیمہ ہوگا اور واجب الوجود ہوگا اور ازل سے ابد تک دائماً پایا جائے گا۔ تو واضح ہوا کہ مخلوق کا علم اللہ تعالیٰ کے علم کے مماثل نہیں ہوگا۔ کسی وجہ سے بھی علامہ صابونی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ مماثلت تب ہوتی ہے جب جمیع اوصاف میں اشتراک پایا جائے:

"حتی لو اختلفا فی وصف واحد انتفت المماثلة" "جب دونوں ایک وصف میں بھی مختلف ہوں تو مماثلت منتفی ہوگی۔"

شیخ ابوالمعین کا رد:

ابوالمعین تبصرہ میں علامہ صابونی کا رد کرتے ہیں کہ اہل لغت کو پاتے ہیں کہ وہ اس قول سے منع نہیں کرتے "ان زیدا مثل لعمرو فی الفقه" بیشک زید مثل ہے عمرو کے فقہ میں جبکہ وہ اس کے مساوی ہو فقہ میں، حالانکہ ان دونوں کے درمیان کثیر وجہ سے مخالفت بھی پائی جاتی ہے۔

ابوالمعین کہتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ کہنا کہ مماثلت کا مطلب ہے کہ جمیع وجوہ سے مساوات پائی جائے۔ یہ قول ان کا فاسد ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل" گندم کو گندم کے بدلے برابر برابر بیچو۔

حدیث شریف میں مماثلت فی الکیل مراد ہے، جمیع وجوہ سے مماثلت مراد نہیں۔ وزن میں فرق ہو جائے، دانوں کی تعداد میں فرق ہو جائے، دانوں کی سختی اور نرمی میں فرق ہو جائے لیکن کیل میں برابری ہو تو مماثلت پائی گئی، حالانکہ جمیع وجوہ سے مساوات نہیں پائی گئی۔

اقوال میں حقیقت میں اختلاف نہیں:

"والظاهر انه لامخالفة" ظاہر یہی ہے کہ اقوال میں اختلاف نہیں کیونکہ اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد بھی یہی ہے کہ جن پر چیزوں میں مماثلۃ مطلوب ہے ان میں جمیع وجوہ

سے مساوات پائی جائے۔ جب "مماثلة فی الکیل" مراد ہے تو کیل میں ہی ہر طرح کی مساوات معتبر ہے ورنہ دو چیزوں میں اشتراک جمیع اوصاف میں اور جمیع وجوہ میں مساوات تعدد کو اٹھا دیتی ہے، مماثلت کیسے متصور ہو سکتی ہے؟

ولا یخرج من علمه و قدرته:

اللہ تعالٰی کے علم اور قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں۔ اگر بعض چیزیں اس کے علم سے باہر ہوں تو تخصص کی محتاجی ہوگی کہ یہ چیزیں اس کے علم سے باہر ہیں حالانکہ نصوص قطعیہ عموم پر دلالت کر رہی ہیں۔ " ان اللہ علی کل شیٔ قدیر اور وھو بکل شیٔ علیم " اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالٰی کے علم یا قدرت سے کچھ چیزیں باہر ہیں تو اللہ تعالٰی بعض چیزوں سے جاہل ہونا اور بعض سے عاجز ہونا لازم آئے گا، یہ نقص ہے اللہ تعالٰی نقص سے پاک ہے۔

لا کما یزعم الفلاسفة:

ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالٰی جزئیات کو نہیں جانتا۔ یہ قول ان کا باطل ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰی صرف ان جزئیات کو جانتا ہے جو مجردہ ہیں جیسے عقول ونفوس اور وہ جزئیاتِ مادیہ کو نہیں جانتا۔ ان کا یہ قول باطل ہے رب تعالٰی کے ارشاد " وھو بکل شیٔ علیم " کے مخالف ہے، اسلئے صحیح نہیں۔

اور فلاسفہ کا قول " وانه لا یقدر علی اکثر من واحد " اللہ تعالٰی نے صرف ایک عقل کو پیدا کیا ہے۔ ایک سے زائد پر قادر نہیں کیونکہ وہ جمیع وجوہ سے ایک ہے اور ایک سے صرف ایک ہی صادر ہوتا ہے اس نے ایک عقل کو پیدا کیا، اس نے دوسرے کو دوسرے نے تیسرے کو، اس طرح دس عقول پیدا کئے گئے۔ ان کا یہ دعوی بھی بلا دلیل ہے۔ من گھڑت اقوال باطل ہی ہوا کرتے ہیں جن کا کوئی اعتبار نہیں۔

دہریہ کا قول بھی باطل ہے وہ کہتے ہیں: رب تعالٰی اپنی ذات کو نہیں جانتا۔ نظام

معتزلی کا قول بھی باطل ہے وہ کہتا ہے: اللہ تعالیٰ علق، جہل اور خلقِ قبیح پر قادر نہیں۔ ابوالقاسم بلخی کعبی کا قول باطل ہے وہ کہتا ہے: اللہ تعالیٰ مثلِ مقدورِ عبد پر قادر نہیں کیونکہ مقدورِ عبد پر ثواب وعقاب مرتب ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے افعال اس طرح نہیں۔

بلخی کو یہ جواب دیا گیا کہ فعل پر ثواب یا عذاب کا پایا جانا باعتبار اضافت کے ہے جو عارض ہے نہ کہ باعتبار ذات کے۔ معتزلہ کا قول بھی باطل ہے جو انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نفسِ مقدورِ عبد پر قادر نہیں (اس کی بحث آگے آئے گی ان شاء اللہ)

"وله صفات ازلية قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره"

اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ازلیہ، اس کی ذات سے قائم ہیں۔ اس کی صفات نہ عینِ ذات ہیں اور نہ غیرِ ذات ہیں۔ جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی وغیرہ ہے تو یہ بھی واضح ہے کہ ان الفاظ اور واجب میں ترادف نہیں بلکہ ان کے معانی مفہومِ واجب پر زائد ہیں۔ تو ضروری ہوگا کہ یہ کہا جائے کہ جب مشتق کسی چیز پر صادق آئے تو ماخذِ اشتقاق اس کیلئے ضروری ثابت ہے۔ جب وہ عالم ہے تو علم اسکی صفت ہے، جب وہ قادر ہے تو قدرت اس کی صفت ہے۔

معتزلہ کا قول باطل ہے: وہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ عالم ہے اسے علم حاصل نہیں اور قادر ہے اسے قدرت حاصل نہیں حالانکہ یہ محال ہے اور ظاہر البطلان ہے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ یہ کہا جائے یہ اسود ہے اسے سواد حاصل نہیں اور یہ ابیض ہے اسے بیاض حاصل نہیں۔

نصوصِ قطعیہ اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت پر ناطق ہیں اور اللہ تعالیٰ کے افعال جن میں اتقان ہر شخص کو بھی نظر آسکتا ہے جو اس کے علم وقدرت پر دلالت کررہے ہیں۔ صرف عالم یا قادر نام ہی نہیں بلکہ حقیقت میں یہ صفات پائی گئی۔

"وليس النزاع في العلم والقدرة الخ"

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال کی دار ومدار اس وہمِ باطل پر ہے کہ اللہ

تعالیٰ کی صفات کو عام لوگوں کی صفات پر قیاس کر لیا گیا ہے یعنی یہ کہا گیا کہ صفات زائدہ ہیں اور اعراض حادثہ ہیں' مستحیل البقاء۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کی صفات نہ حادث ہیں اور نہ مستحیل البقاء لہٰذا اس کی صفات ثابت کرنا ہی درست نہیں ۔

تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نزاع علم وقدرت میں نہیں جو جملہ کیفیات اور ملکات ہیں۔ مشائخ نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کی حیات ازلیہ ہے' عرض نہیں اور مستحیل البقاء نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ عالم ہے' اس کا علم ازلی ہے' عرض نہیں اور مستحیل البقاء نہیں اور نہ ہی بدیہی ہے اور نہ کسبی ہے' اسی طرح تمام صفات ہیں۔

نزاع اس میں ہے کہ ہماری صفات مثلاً ہم میں سے کوئی عالم ہو تو اس کا علم عرض ہے' اس کے ساتھ قائم ہے اور اس پر زائد ہے' حادث ہے۔ کیا صانع عالم یعنی رب تعالیٰ کی صفتِ علم صفت ازلیہ ہے۔ اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے؟ فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے' ان کا گمان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں۔

اس کی ذات کا معلومات سے تعلق ہونے کی وجہ سے نام "عالم" رکھا جاتا ہے اور مقدورات کے تعلق کی وجہ سے نام "قادر یا حی" صفات کا بھی یہی لحاظ کیا جائے گا" اس سے تکثر ذات لازم نہیں آئے اور قدماء اور واجبات کا تعدد بھی لازم نہیں آئے گا۔

اس کا جواب پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے' وہ لازم نہیں آرہا۔ لہٰذا ہمارے مذہب پر کوئی اعتراض نہیں بلکہ اے فلاسفہ ومعتزلہ! اعتراض تو تمہارے مذہب پر لازم آئے گا کہ اضافات میں اتحاد لازم آئے گا یعنی عالمیت وحیاۃ وقدرۃ میں سے ایک دوسرے کیلئے موصوف ہوں گی مثلاً علم کا قدرت ہونا یا حیاۃ ہونا ثابت ہوگا' حالانکہ یہ محال ہے۔

اسی طرح اور کئی محالات لازم آئیں گے جیسے صفات کو ذات پر محمول کرنے کا فائدہ ہی نہیں رہے جیسے مترادف کو مترادف پر محمول کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

[illegible]

ازلیۃ: رب تعالیٰ کی صفات ازلیہ ہیں۔ ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ فرقہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات حادث ہیں۔ ان کا قول اس لئے باطل ہے کہ رب تعالیٰ کی ذات سے حوادث کا قیام محال ہے۔ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے متبعین "کرامیہ" فرقہ کہلاتا ہے۔

رب تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ یہ بدیہی بات ہے کیونکہ ایک چیز کی صفت وہی ہوتی ہے جو اس کے ساتھ قائم ہو اس کے بغیر صفت کا اور کوئی معنی نہیں۔ ایسا نہیں جیسا معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ کلام تو کرتا ہے لیکن اس کا کلام قائم بالغیر ہے یعنی لوح محفوظ یا جبریل علیہ السلام یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہے۔ معتزلہ کی مراد حقیقت میں رب تعالیٰ کی صفت کا ہی انکار ہے کیونکہ جو قائم بالغیر ہو وہ اس چیز کی صفت کیسے؟

معتزلہ چونکہ رب تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں۔ وہ اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اثبات صفات سے ابطال توحید لازم آتا ہے کیونکہ موجودات قدیمہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں۔ اگر صفات ثابت کی جائیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بلکہ واجب لذاتہ میں بھی تعدد لازم آئے گا۔

متقدمین کے کلام میں اشارۃً سمجھ آتا ہے کیونکہ انہوں نے واجب اور قدیم کے ترادف کا قول کیا ہے تو تعدد قدماء سے تعدد واجب لازم آئے گا۔ اور متاخرین میں حمید الدین ضریری نے صراحۃً بیان کیا کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔

معتزلہ نے کہا: جب نصاریٰ تین قدماء وجود، علم، حیاۃ ماننے کی وجہ سے کافر ہیں تو آٹھ صفات قدیمہ حیاۃ، علم، قدرۃ، ارادہ، سمع، بصر، کلام، تکوین، ماننے سے کیا حال ہوگا بلکہ اور زیادہ صفات قدیمہ بھی مانی جاتی ہیں تخلیق، ترزیق وغیرہ۔

معتزلہ کا رد: "ہی لا ہو ولا غیرہ"

اللہ تعالیٰ کی صفات نہ ہی عین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات ہیں۔ لہٰذا غیر کا قدیم

ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی قدماء کا تکثر لازم آئے گا۔ نصاری نے اگرچہ قدماء متغائرہ کی تصریح نہیں کی لیکن ان کے قول سے یہ ثابت ہورہا ہے کہ وہ صفات متغائرہ کے قائل ہیں کیونکہ وہ تین اقنوم ثابت کرتے ہیں (اقنوم کا یونانی یا رومی زبان میں معنی ہے اصل) یعنی وجود، علم، حیاۃ۔ پھر ان کا نام انہوں نے اب، ابن، روح القدس رکھا۔ انہوں نے گمان یہ کیا کہ اقنوم علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوگیا۔

فجوزوا الانفکاک والانتقال " "انہوں نے انفکاک وانتقال کو جائز مانا"

ان کا یہ قول اس پر دلالت کررہا ہے کہ اقانیم کو ذوات متغائرہ مانتے ہیں۔

اعتراض: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تکثر بغیر انفکاک کے نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ضروری تغایر کو چاہتا ہے۔

جواب: یقینی بات ہے مراتب اعداد یعنی ایک، دو، تین، وغیرہ متعدد ہیں اور متکثر ہیں باوجود اس کے کہ بعض جزء ہیں بعض کی اور جزء کل کے مغایر نہیں ہوتی۔

دوسرا جواب یہ کہ اہل سنت کا اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ صفات سات ہیں یا آٹھ یا زیادہ لیکن اس میں کوئی نزاع نہیں کہ صفات کثیر اور متعدد ہیں۔ متغائر ہوں یا غیر متغائر کثرت اور تعدد کے منافی نہیں۔

"فالاولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمة لاذات وصفات" "بہتر ہے کہ یہ کہا جائے ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے نہ کہ ذات وصفات"

معتزلہ تعدد صفات کو واجب الوجود لذاتہا کہنے کی جرأت نہ کریں کہ اس سے تعدد واجب لازم آئے گا بلکہ صفات واجب ہیں لیکن "لا ہو ولا غیرہ" یعنی نہ لذاتہا ہیں اور نہ ہی لغیرہا ہیں۔

تنبیہ: ممکن کا قدیم ہونا محال ہے جب واجب سے بالاختیار ثابت ہو۔ اللہ تعالیٰ کی صفات اس طرح نہیں بلکہ منسوب الی الذات ہوتی ہیں جس طرح لازم کا ملزوم سے استناد ہوتا ہے ایجاب کے طور پر۔ کل ماصدر عن الواجب بالایجاب فهو قديم

"جو چیز واجب سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم ہے ہر قدیم الہٰ نہیں کہ وجو دقدماء سے وجود الٰہ لازم آئے۔ اعتراض اور تشابہ سے بچنے کیلئے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے"ان اللہ تعالی قدیم بصفاتہ" نہ ہی قدماء کا لفظ بولا جائے اور نہ ہی یہ کہا جائے"صفات اللہ قدیمۃ" تا کہ یہ وہم نہ ہو۔

"کل واحد من الصفات قائم بذاتہ" "کہ ہر صفت قائم بذاتہ ہے صفات الوہیۃ سے متصف ہے" یہ کہنا درحقیقت باطل ہے موصوف بصفات الالوھیۃ"

"ولصعوبۃ ھذا المقام الخ"

اس مقام کے مشکل ہونے کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کی نفی کی۔
کرامیہ نے صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی اور اشاعرہ نے واجب تو کہا ہے لیکن عینیت اور غیریت کی نفی کی۔

اعتراض نفیِ عینیت اور نفیِ غیریت بظاہر رفع نقیضین ہے اور حقیقت میں جمع بین النقیضین ہے کیونکہ نفیِ عینیت اثباتِ غیریت ہے اور نفیِ غیریت اثباتِ عینیت ہے کیونکہ جو مفہوم ایک چیز کا ہے اگر وہ ہی دوسری کا بھی ہو تو ان میں عینیت ہے اور اگر ایک مفہوم دوسری کا نہ ہو تو غیریت ہے۔ اجتماعِ نقیضین اور ارتفاعِ نقیضین دونوں ہی محال ہیں۔

جواب اشاعرہ نے غیریت کی تعریف یہ کی ہے دو موجود اسطرح ہوں کہ ایک وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو۔
اور عینیت کی تعریف انہوں نے یہ کی ہے مفہوم میں اتحاد ہو بغیر کسی تفاوت کے۔
لہٰذا عینیت اور غیریت دو نقیضین نہیں بلکہ ان کے درمیان واسطہ متصور ہے یعنی ایک چیز اس طرح ہو کہ اس کا اور دوسری چیز کا مفہوم ایک نہ ہو لیکن وہ دوسری کے بغیر نہ پائی جا سکے جیسے کل اور جزء ان دونوں کا مفہوم ایک نہیں لیکن ایک دوسرے کے بغیر پائی بھی نہیں جاتیں جزء نہ ہی کل کا عین ہے اور نہ غیر" حالانکہ یہ دونوں نقیضین نہیں۔ یہی حال ہے صفت مع الذات

اور بعض صفات مع بعض کے" بیشک اللہ تعالیٰ کی ذات ازلی ہے اور اس کی صفات بھی ازلی ہیں، ازلی پر عدم محال ہے۔

صفات کا انفکاک ذات سے اور ایک صفت کا انفکاک دوسری صفت سے محال ہے

"فلا غیریة بینھما" لہٰذا ان کے درمیان غیریت نہیں پائی گئی "لکل منھما مفھوم علیحدة فلا عینیة بینھما" ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ مفہوم ہے اسلئے ان کے درمیان عینیت نہیں۔

کل اور جزء میں عدمِ غیریت اور عدمِ عینیت کی مثال: ایک دس کی جزء ہے ایک کی بقاء دس کے بغیر محال ہے اور دس کی بقاء بغیر ایک کے نہیں کیونکہ ایک دس کی جزء ہے۔ لہٰذا دس کے عدم سے ایک کا عدم لازم آتا ہے اور دس کے وجود سے ایک وجود لازم آتا ہے۔

"بخلاف الصفات المحدثة"

جیسے قیامِ زید مثلاً ذات زید بغیر صفاتِ معینہ کے متصور ہے لیکن تمام صفات سے خالی ہونا ذات کا محال ہے، اسی لئے مطلقاً صفات کو ذکر نہیں کیا بلکہ صفات کے ساتھ معینہ کی قید ذکر کی گئی۔ لہٰذا صفاتِ معینہ غیرِ ذات ہیں کیونکہ انفکاک ممکن ہے۔ اسی طرح مشائخ نے واسطہ ذکر کیا ہے۔

وفیه نظر: یعنی غیریت کی تعریف امکانِ انفکاک سے محل نظر ہے کیونکہ اگر انہوں نے مراد لیا ہے جانبین سے صحتِ انفکاک۔ یہ تعریف عالم اور صانع سے ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ صانع کا عالم سے منفک ہونا ثابت ہے کیونکہ عالم حادث ہے لیکن عالم صانع سے منفک نہیں ہوتا۔ لہٰذا انفکاک صرف ایک جانب سے ہے۔ اسی طرح تعریف عرض مع المحل سے ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ انفکاک صرف جانبِ محل سے ہوسکتا ہے۔

اگر ایک جانب سے انفکاک کا اعتبار کیا جائے تو جزء اور کل کے درمیان مغایرت لازم آئے گی۔ اسی طرح ذات اور صفت میں کیونکہ جزء کا بغیر کل کے پایا جانا ممکن ہے اور ذات کا بغیر صفات کے پایا جانا ممکن ہے۔

بعض مدققین نے جواب دیا:

کہ ہم غیریت کی تعریف یوں کریں گے کہ "انفکاک فی الوجود یا انفکاک فی الحیز" پایا جائے۔ اب کوئی اشکال نہیں کیونکہ صانع اور عالم کا انفکاک جانبین سے ثابت ہوگا۔ صانع عالم سے منفک ہوگا وجود میں اور عالم منفک ہوگا صانع سے تحیز میں۔ اسی طرح جسم منفک ہوگا عرض سے وجود میں اور عرض منفک ہوگی جسم سے تحیز میں کیونکہ عرض کا تحیز جسم ہے اور جسم کا تحیز مکان ہے۔

بعض حضرات نے ایک توجیہ اور بیان کی:

امکان تصور وجود کل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان کان محالاً" "ممکن ہے تصور ہر دونوں کے وجود سے دوسرے کا عدم یعنی کوئی ایک بھی موجود دوسرے کے عدم کا تصور ممکن ہے اگر بالفرض بھی ہو خواہ وہ مفروض محال ہی ہو۔"

کیونکہ محال کو بھی فرض کیا جاسکتا ہے مثلاً عالم کو موجود تصور کیا جائے پھر اس پر صانع کے موجود ہونے کی دلیل طلب کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صانع کا عدمِ وجود تصور کیا گیا ہے یہ ممکن ہے۔ اگر ممکن نہ ہو تو طلب برہان عبث ہوگا بلکہ محال ہوگا۔

بخلاف الجزء مع الکل:

جزء اور کل میں سے ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں۔ جس طرح ممتنع ہے وجودِ عشرہ بغیر ایک کے اسی طرح وہ واحد جو عشرہ کی جزء ہے۔ اسی واحد کا وجود عشرہ کے وجود کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ اگر وہ واحد بغیر عشرہ کے پایا جائے تو وہ عشرہ کی جزء نہیں ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ واحد عشرہ کی طرف منسوب بھی ہے اور انفکاک منع بھی ہے۔

جواب: جو توجیہ بعض حضرات نے بیان کی تھی اسے "لا یقال" سے تعبیر کیا گیا ہے (کہ ایسا نہ کہا جائے) اور جواب کو (لانا نقول) سے تعبیر کیا گیا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مشائخ

جنہوں نے غیریت کی تفسیر امکانِ انفکاک سے کی ہے۔ انہوں نے رب تعالیٰ کی صفات میں عدمِ مغایرت کو صراحۃً بیان کیا ہے۔ انہوں نے کہا: "العلم لا یغایر القدرۃ" علم قدرت کے مغایر نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ رب تعالیٰ کی صفات کا عدم متصور نہیں کیونکہ وہ ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ مشائخ نے تصریح کی ہے بعض صفات کا وجود متصور ہو اور دوسرے بعض کے ثبوت کو طلب کیا جائے مثلاً علم ثابت ہو تو کلام کے ثبوت کو طلب کیا جائے "فعلم انہم لم یریدوا ھذا المعنی" تو معلوم ہوا کہ مشائخ نے غیرت کا یہ معنی لیا ہی نہیں کہ جائز ہو تصور ہر ایک کا دوسرے کے عدم سے ورنہ تغایر صفات لازم آئے گا وہ باطل ہے۔

توجیہ کا دوسرا جواب: یہ معنی عرض مع المحل میں تصور ہی نہیں' کیونکہ وجودِ عرضِ جزئی کا تصور بغیر محل جزئی کے محال ہے۔

توجیہ کا تیسرا جواب: اگر اضافت معتبر ہو یعنی وصفِ اضافی مراد ہو تو یہ کہا جائے کہ ہر دو متضائفین میں عدم مغایرت ہے جیسے اب' ابن اور اخوین اور علت و معلول بلکہ دو متغایروں کے درمیان بھی عدم مغایرت لازم آئے گی کیونکہ غیر اسماء اضافیہ سے ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ متضائفین میں مغایرت نہیں یا متغایرین میں مغایرت نہیں کیونکہ متغایرین میں عدمِ مغایرت کے قول سے تناقض لازم آئے گا۔

اعتراض: یہ کیوں نہیں جائز کہ مراد مشائخ کی "لا ہو ولا غیرہ" سے یہ ہے کہ "لا ہو" بحسب المفہوم ہو اور "لا غیرہ" بحسب الوجود ہو جس طرح تمام محمولات کا حکم ہوتا ہے موضوعات کی طرف منسوب کرنے سے کہ اس میں شرط یہ ہوتی ہے کہ موضوع اور محمول میں اتحاد فی الوجود ہو تا کہ حمل صحیح ہو سکے اور تغایر بحسب المفہوم ہو تا کہ فائدہ دے سکے جیسے "الانسان کاتب"۔ اسی لئے "الانسان حجر" صحیح نہیں کیونکہ ان میں اتحاد فی الوجود نہیں اور "الانسان انسان" بھی صحیح نہیں کہ ان میں تغایر فی المفہوم نہیں۔

جواب: "قلنا لان ھذا انما یصح فی مثل العالم والقادر بالنسبۃ الی الذات لا

[illegible] ۲۵ [illegible]

فی مثل العلم و القدرة"

یہ قانون جو ہم نے بیان کیا ہے کہ موضوع اور محمول متحد فی الوجود اور متغائر فی المفہوم ہوں۔ اسکے تحت صفات متعلقہ کا حمل صحیح ہوگا۔ اللہ تعالیٰ عالم، قادر وغیرہ لیکن اللہ علم یا اللہ قدرت کہنا صحیح نہیں ہوگا اور اجزاء غیر محمولہ کا حمل بھی صحیح نہیں، یہ نہیں کہا جائے گا "الید زید" اور "الواحد عشرة"

<u>"وذکر فی التبصرة"</u>

واحد جو عشرہ کی جزء ہوا سے عشرہ کا غیر کہنا اور زید کے ید کو زید کا غیر کہنا متکلمین میں سے اس کا کوئی بھی قائل نہیں سوائے جعفر بن حارث معتزلی کے، اس کے اس قول کی سب معتزلہ نے مخالفت کی ہے اور اسے جہالت سے شمار کیا ہے۔ اس کا قول اس لئے جہالت پر مبنی ہے: کہ عشرہ اسم ہے جمیع افراد کیلئے شامل ہے ہر فرد کو مع دوسرے افراد کے تو عشرہ سچا ہوگا ہر فرد پر مع باقی ۹ (نو) افراد کے۔ اگر واحد غیر عشرہ ہو تو البتہ واحد اپنے نفس کا بھی غیر ہوگا اسلئے کہ وہ عشرہ سے ہے اور اسی طرح عشرہ بھی بغیر واحد کے پایا جائے گا، یہ دونوں صورتیں منع ہیں۔ اسی طرح اگر ید زید غیر زید ہو تو ید اپنے آپ کا بھی غیر ہوگا، یہ بھی درست نہیں۔

<u>ولا یخفی مافیہ من الخبط :</u>

جعفر بن حارث معتزلی کا قول خبط پر مبنی ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے ہونا غیریت پر دلالت کرتا ہے یہ باطل ہے جس کا ساتھ ساتھ رد کیا جا چکا ہے۔

"وھی العلم والقدرة والحیاة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشیة" "صفاتِ ازلیہ علم، قدرت، حیات، قوۃ، سمع، بصر، ارادہ و مشیت ہیں۔"

علم کا تعلق جب وہ معلومات سے ہو تو معلومات منکشف ہوتے ہیں۔ قدرت صفتِ ازلیہ ہے جب مقدورات سے اس کا تعلق ہو تو ان میں موثر ہوتی ہے۔ حیات صفتِ ازلیہ ہے جو صحتِ علم کو واجب کرتی ہے۔ قوت بمعنی قدرت ہے، زیادہ بہتر یہ ہے کہ قدرت

وقوت میں فرق کیا جائے۔ سمع صفتِ ازلیہ ہے جس کا تعلق مسموعات سے ہے۔ بصر صفتِ ازلیہ ہے جس کا تعلق مبصرات سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان کا ادراک تام ہوتا ہے یعنی صرف تخیل اور توہم نہیں ہوتا۔

فلاسفہ سمع اور بصر کے قائل نہیں:

انہوں نے رب تعالیٰ کی صفات کو بندوں کی صفات پر قیاس کیا ہے کہ سمع تب پائی جاتی ہے جب ہوا کانوں کے سوراخوں تک پہنچے اور بصر تب پائی جاتی ہے جب حاسہ یعنی آنکھ موثر ہو' ان کارد کیا گیا۔

ولاعلي تأثرحاسة ووصول هواء:

اللہ تعالیٰ کی صفتِ بصر کسی آلۂ حس کی محتاج نہیں' اور رب تعالیٰ کی صفتِ سمع کانوں کے سوراخوں تک ہوا کے پہنچنے کی محتاج نہیں۔ فلاسفہ نے اور یہ کہا کہ اگر سمع اور بصر کو قدیم مانا جائے تو مسموعات اور مبصرات کو قدیم ماننا لازم آئے گا حالانکہ یہ درست نہیں۔

ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات:

سمع اور بصر کے قِدم سے مسموعات اور مبصرات کا قِدم لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قِدم سے معلومات اور مقدورات کا قِدم لازم نہیں آتا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ صفات قدیم ہیں۔ حوادثات کے ساتھ ان کا تعلق حادث ہے' اسلئے مسموعات ومبصرات وغیرہ حادث ہی رہیں گے۔

والارادة والمشية:

دونوں لفظ مترادف ہیں جو حق ذات کی صفات ہیں۔ ایک چیز کا فعل اور ترک دونوں قدرت میں ہیں' قدرت کا تعلق فعل اور ترک سے ایک جیسا ہے۔ ارادہ اور مشیت سے ایک کو ترجیح دی جائے گی۔

تنبیہ: ارادہ اور مشیت میں ترادف بیان کر کے کرامیہ کا رد کر دیا گیا۔ وہ کہتے ہیں ارادہ

صفتِ حادثہ ہے اور مشیت صفتِ قدیمہ ہے ان کا قول باطل ہے اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت بھی حادث نہیں۔

و تعلق العلم تابعا للوقوع:

اس سے فلاسفہ اور معتزلہ کا رد کیا گیا ہے۔ فلاسفہ نے یہ کہا کہ ارادۂ الٰہیہ سے مراد علم ہے نظامِ عالم کا اس لحاظ پر کہ نظامِ عالم احسن طریقہ سے قائم ہو جو بھی ممکن ہے وہ اس کا نام رکھتے "عنایہ ازلیہ" وہ گمان کرتے ہیں کہ علم علت ہے فیضانِ وجود کی کل پر۔ معتزلہ کہتے ہیں ارادہ اللہ تعالیٰ کا علم ہے جو عقل میں نفع دیتا ہے وہ اس کا نام رکھتے "الداعیہ"۔

تقریرِ رد: علم نہیں صلاحیت رکھتا کہ مرجع ہو کسی چیز کے وجود کا کیونکہ یہ عام ہے ممکنات کو بھی شامل ہے اور ممتنعات کو بھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ علم تابع ہے وقوع کے۔ یہاں سے حسین نجار معتزلی کا بھی رد ہو گیا جس نے یہ کہا کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کا فعل ارادہ ہے اس میں نہ اکراہ ہے نہ اس میں سہو ہے اور نہ اس پر کوئی غالب ہے اس لحاظ پر ارادۂ امر عدمی ہو گا لیکن اس کا یہ مذہب باطل ہے۔ اس طرح تو جہاد کا ارادہ بھی ثابت ہو گا یعنی نار احراق کا ارادہ کرے گی اور حجر ضرب کا ارادہ کرے گا۔ یہ باطل ہے ارادہ تو انسان کرے گا آگ سے جلانے یا پتھر سے مارنے کا۔

والفعل والتخلیق: فعل اور تخلیق اللہ تعالیٰ کی صفتِ ازلیہ ہیں ان کا نام "تکوین" رکھا گیا۔ لفظ تخلیق ذکر کیا گیا خلق نہیں ذکر کیا گیا اس لئے خلق کا استعمال مخلوق میں زیادہ مشہور ہو گیا۔

والترزیق: رزق دینا یہ بھی رب تعالیٰ کی صفت ہے اسے بھی "تکوین" کہا گیا یعنی تخلیق، تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت، ایجاد، اختراع سب رب تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں۔ یہ صفات حقیقیہ، ازلیہ ہیں، اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ ان سب کو "تکوین" کہا گیا ہے۔ ایسا نہیں جیسا اشاعرہ نے کہا ہے: یہ اضافات اور صفات افعال ہیں یعنی یہ صفات حقیقیہ نہیں بلکہ اضافیہ ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ہے۔ یہ مذکورہ بالا صفات

تکوین میں داخل ہیں اسلئے صفاتِ حقیقیہ ہیں۔

والکلام:

اور کلام یہ صفتِ ازلیہ ہے جسے تعبیر کیا جاتا ہے نظم یعنی الفاظ سے جس کا نام "قرآن" رکھا گیا۔

کلام کی دو قسمیں ہیں:

①: کلامِ نفسی ②: کلامِ لفظی

کلامِ نفسی وہ کلام ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے اور قدیم ہے۔ اسی کے متعلق کہا گیا کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفتِ ازلیہ ہے۔ اسی معنی کے لحاظ پر قرآن قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ کلامِ لفظی جو مرکب ہو حروف ہجا سے' وہ حادث ہے۔ جب قرآن پاک سے لکھے ہوئے نقوش اور بولے گئے الفاظ مراد لیں تو قرآن حادث ہے جو کلامِ نفسی پر دال ہے۔

"وذالك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة اوالكتابة اوالا شارة"

"کلامِ نفسی ثابت ہے اس لئے کہ آمر جب حکم دے ناہی جب منع کرے' مخبر جب خبر دے تو وہ اپنے نفس میں ایک معنی پاتا ہے اسی کا نام"

کلامِ نفسی" ہے' پھر وہ اپنے نفس میں پائے جانے والا معنی کو ظاہر کرے گا۔ عبارت یا کتابت یا اشارہ سے یہ سب دال ہیں' حقیقت میں کلامِ نفسی ہی ہے۔"

یہ محلِ نزاع ہے' معتزلہ کلام نفسی کے قائل ہی نہیں' صرف کلام لفظی کے قائل ہیں۔ اسی لئے وہ مطلق قرآن کو حادث مانتے ہیں۔ اہلِ سنت چونکہ کلام کی دو قسمیں بناتے ہیں: اس لئے ان کے نزدیک حقیقت میں کلام اللہ نفسی ہی ہے لہٰذا وہ قدیم ہے اور کلامِ لفظی' کلامِ نفسی پر دال ہے۔

اعتراض: امر میں مامور بہ کا ارادہ کیا جاتا ہے اور نہی میں ارادہ عدم فعل کا کیا جاتا ہے لہذا کلام نفسی کسی طرح ثابت ہوگی؟

جواب: وہ کلام نفسی علم کا غیر ہے جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ انسان بھی کبھی خبر دیتا ہے اس کی جس کو وہ نہیں جانتا بلکہ کبھی وہ خبر خلاف واقع دیتا ہے۔ اسی طرح وہ غیر ارادہ ہے کیونکہ انسان کبھی حکم دیتا ہے۔ جس کا ارادہ نہیں کرتا جیسے کوئی شخص اپنے غلام کو اس لئے حکم دے کر اس کی نافر مانی ظاہر ہو۔ مامور بہ مقصود نہیں ہوتا کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم کو ماننے والا نہیں۔

عرب کے محاورات وغیرہ میں بھی کلام نفسی کا استعمال ہے:

اخطل شاعر جو عرب کے نصاریٰ قدماء بنی امیہ سے ہے اس نے کہا:

"ان الکلام فی الفواد وانما　　جعل اللسان علی الفواد دلیلا"

بیشک کلام دل میں ہے اور بیشک بنایا گیا ہے زبان کو دل پر دلیل۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ "انی زورت فی نفسی مقالۃ" میں نے اپنے دل میں ایک کام کو سوچا۔

"التزویر اختراع الکذب اوتزیین الشئ او تدبیر الکلام"　　"تزویر کا ایک معنی ہے جھوٹ گھڑنا' دوسرا معنی ہے کسی چیز کو مزین کرنا' یا کلام میں تدبیر' مراد تدبر سوچ۔"

جب نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد صحابہ کرام سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے کہ خلیفہ کسے بنایا جائے تو انصار نے کہا: "سعد بن عبادۃ کو" یعنی ہمارا امیر وہ ہے۔ اے مہاجرین! تم اپنا خلیفہ بنالو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اس وقت میں دل میں سوچ رہا تھا کہ امیر تو ابوبکر رضی اللہ عنہ ہی ہونے چاہئیں" تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد پیش کیا "الائمۃ من قریش" تو آپ کو خلیفہ بنالیا گیا۔ مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دل میں کلام کو "مقالۃ" کلام کہا۔ وہی کلام نفسی ہے' زبان سے ادا کرنا کلام لفظی ہے۔ اسی طرح کثیر طور پر انسان اپنے دوست کو کہتا ہے "ان فی نفسی کلاما ارید ان اذکر لک" میرے دل میں ایک بات ہے وہ تمہیں بتانا چاہتا ہوں۔

اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام کا ثبوت اجماعِ امت سے ہے اور انبیاءِ کرام سے متواتراً منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ بغیر صفتِ کلام کے متکلم کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔

"وهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات" — "اللہ تعالیٰ متکلم ہے کلام سے کلام اس کی صفت ازلی ہے حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں"

یہ بدیہی بات ہے کہ مشتق کا ثبوت بغیر ماخذ اشتقاق کے منع ہے" اس میں معتزلہ کا رد ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے لیکن کلام غیر کے ساتھ قائم ہے لوح محفوظ یا جبریل یا شجرۂ موسیٰ سے" یہ رب تعالیٰ کی صفت نہیں" ان کا یہ قول باطل ہے" رد پہلے ہی کہا جا چکا ہے۔

"ازلیۃ" رب تعالیٰ کی صفتِ کلام ازلی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام منع ہے۔

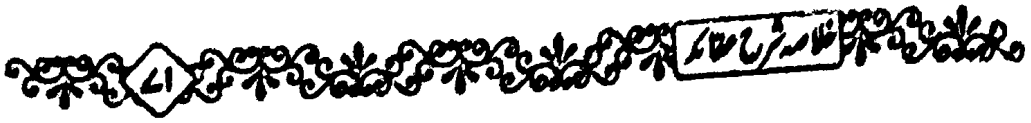
ليس من جنس الحروف والاصوات:

رب تعالیٰ کے کلام میں نہ حروف ہیں اور نہ ہی آواز کیونکہ یہ اعراض حادثہ ہیں۔ اس لئے کہ ایک حرف ختم ہوتا ہے تو دوسرا شروع ہوتا ہے' یہ علامت حدوث ہے۔ رب تعالیٰ کی کوئی صفت حادث نہیں۔

وفي هذا رد الحنابلة:

اس میں حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے متبعین کا رد ہے لیکن غیر محققین کا جنہوں نے فلاسفہ کے رد میں تجاوز کیا اور کلامِ لفظی کو بھی قدیم کہا۔ خود امام احمد یا ان کے محققین متبعین کا یہ قول نہیں بلکہ وہ لفظ کلامِ نفسی کو قدیم مانتے ہیں۔

اور اس میں کرامیہ کا بھی رد ہو گیا وہ اللہ تعالیٰ کے کلام کو جنس حروف واصوات مانتے ہیں وہ تو حوادث کا قیام رب تعالیٰ سے جائز مانتے ہیں۔ ان کا قول بھی باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں' حادث نہیں۔

وھو صفۃ منافیۃ للسکوت والآفۃ:

رب کا کلام وہ صفت ہے کہ اس میں سکوت نہیں اور آفت بھی نہیں کیونکہ سکوت کا معنی ترک تکلم یا عدم تکلم۔ یہ دونوں تکلم کے متقابل ہیں' تقابل میں اجتماع نہیں۔ آفت نہیں کیونکہ آفت کا مطلب یہ کہ آلات کے تابع نہ ہونا خواہ باعتبار فطرت کے جیسے گونگا کلام پر قادر نہیں یا باعتبار ضعف کے کلام نہ کر سکے یا اسطرح کا بچپن ہو کہ کلام پر قادر نہ ہو۔ یہ سب صورتیں اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق نہیں۔

اعتراض: سکوت اور آفت تو کلام لفظی کے منافی ہیں' رب تعالیٰ کی صفت کلام تو نفسی ہے اس سے ان کا انتفاء کیسے؟

جواب: کلام نفسی سے جس سکوت اور آفت کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد سکوت اور آفت باطنی ہیں یعنی کلام کا نفس میں تدبر نہ کرنا سکوت باطنی ہے اور تدبر پر قادر نہ ہونا آفت باطنی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رب تعالیٰ کے کلام نفسی پر سکوت اور آفت باطنی بھی جاری نہیں ہو سکتی۔

واللہ تعالیٰ متکلم بھا آمر وناہ ومخبر:

اللہ تعالیٰ کی صفت کلامیہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے' وہ اسی صفت کے ذریعے متکلم ہے' وہ آمر بھی ہے' ناہی بھی ہے اور مخبر بھی ہے یعنی صفت ایک ہے کلام۔ البتہ مختلف تعلقات کی وجہ سے نام کئی ہیں۔ تمام صفات کی یہی حیثیت ہے' خواہ علم ہو یا قدرت' سمع ہو یا بصر' سب قدیم ہیں تکثر اور حدوث تعلقات اور اضافات میں ہے۔ اسی میں کمال تو حید ہے کہ ہر صفت واحد واحد ہے' تعلقات کے لحاظ پر تکثر ہے۔

اعتراض: کلام کلی ہے اور امر ونہی وخبر وغیرہ جزئیات اور اقسام کا جزئی کے بغیر پایا جانا ممکن نہیں لہٰذا کلام تکثر کو چاہے گی تم وحدت کیسے ثابت کرتے ہو؟

جواب: مسئلہ کلام نفسی میں ہے جو ازلی ہے۔ ازل میں یہ اقسام نہیں' یہ تو لایزال (یعنی ازل کے بعد) میں تعلقات ثابت ہوتے ہیں۔ بعض حضرات نے ایک اور جواب دیا کہ ازل

میں کلام صرف خبر ہے باقی اقسام خبر کی طرف ہی لوٹتی ہیں۔ امر کا مطلب یہ ہے کہ اس میں خبر دی گئی ہے فعل پر استحقاق ثواب کی اور ترک پر عقاب کی۔ نہی اس کے عکس ہے یعنی اس میں خبر دی جاتی ہے فعل پر عقاب کی ترک پر ثواب کی۔ استخبار یعنی استفہام میں خبر پائی جاتی ہے طلب اعلام کی اور نداء میں خبر پائی جاتی ہے طلب اجابت کی۔ یہ قول ہے علامہ رازی رحمۃ اللہ علیہ کا۔ علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ اس کا رد کرتے ہیں کہ ہم بداھۃً جانتے ہیں کہ یہ معانی مختلف ہیں۔ بعض کا استلزام بعض کو ان میں اتحاد ثابت نہیں کرتا۔

اعتراض:

"فان قبل الامر و النهی بلا مامور و منهی سفه" الخ معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر دو اعتراض کئے گئے ہیں ایک یہ کہ اگر کلام ازلی ہو تو اللہ تعالیٰ آمر اور ناہی ازل میں ہوگا' جب اسی وقت کوئی مخاطب ہی نہ تھا تو امر و نہی غیر معقول کیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآن میں کثیر اخبار ماضی کے الفاظ سے ہیں "قال موسیٰ" اور "قلنا یاذالقرنین" وغیرہ ماضی چاہتی ہے کہ خبر سے پہلے مضمون واقع ہو چکا ہو۔ اگر کلام ازلی ہو تو کذب لازم آئے گا' یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

جواب:

اہل سنت کے اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں: ایک یہ کہ ازل میں امر' نہی' خبر وغیرہ نہیں تھے بلکہ یہ صفات اللہ کا کلام جب انبیاء کرام پر نازل ہو گیا تو بعد میں حاصل ہوئیں۔ شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مذہب ہے۔

دوسرا مذہب اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا ہے کہ ازل میں امر' نہی' خبر وغیرہ تھے لیکن ان کا مطلب یہ ہے کہ امر ازل میں مامور بہ کے ایجاب کیلئے تھا لیکن مامور کے موجود ہونے کے وقت یعنی جیسے حکم دیا جا رہا ہے جب وہ پایا جائے گا تو اس امر ازلی کے ذریعے اس پر یہ حکم ثابت ہو جائے گا۔ وجودِ مامور علمِ آمر میں کافی ہے۔ ازل میں مامور کا فی الواقع

موجود ہونا ضروری نہیں جیسے ایک شخص کا بیٹا نہیں لیکن تصور میں ہے کہ جب میرا بیٹا پیدا ہوگا تو میں اسے یہ حکم دوں گا تو امر تصور کے وقت ہے لیکن بیٹے کے پیدا ہونے کے بعد اس سے متعلق ہوگا۔

ازل میں اخبار کا تعلق کسی زمانہ سے نہیں ہوتا۔ نہ ماضی' نہ مستقبل' نہ حال سے کیونکہ اخبار کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے تو وہ زمان سے پاک ہوتی ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ خود زمان سے پاک ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا علم زمان کے تغیر سے متغیر نہیں ہوتا۔

تنبیہ: مصنف نے جب تصریح کی ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفتِ ازلیہ ہے۔ اب اس پر متنبہ کرنے کا ارادہ کیا کہ قرآن بھی کلام نفسی قدیم پر بولا جاتا ہے اور کبھی کلامِ لفظی یعنی اس نظم پر بولا جاتا ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے' وہ حادث ہے۔

"والقرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق"

قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے' غیرِ مخلوق ہے۔ غیر مخلوق کلامِ نفسی ہی ہے۔ قرآن کے بعد "کلام اللہ" ذکر کرنے کا یہ فائدہ ہے کہ زیادہ مشہور قرآن کا اطلاق کلام لفظی پر ہے جو مؤلف ہوتا ہے اصوات وحروف سے اور کلام کا حقیقت میں اطلاق کلامِ نفسی پر ہوتا ہے۔ اسی لئے مشائخ نے ذکر فرمایا: "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" "قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے کیونکہ اللہ کا کلام نفسی اور قدیم ہے' صرف یہ نہیں "القرآن غیر مخلوق" تاکہ کوئی وہم نہ کرے کہ شاید قرآن جب کلامِ لفظی ہو تو اسی وقت بھی غیر مخلوق ہوتا ہے اور قدیم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں۔

بعض حنابلہ نے جہالت اور عناد کی وجہ سے کہا کہ قرآن کلامِ لفظی بھی قدیم ہے۔ بعض نے اور ترقی کی کہ قرآن کی جلد اور غلاف بھی قدیم ہے حالانکہ خود امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین محققین کا یہ قول نہیں' انہوں نے کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی کا فرق کیا ہے۔

واقام غیر المخلوق غیر الحادث :

ماتن نے یہ کہا ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔ غیر حادث نہیں کہا اس سے یہ بتایا کہ "مخلوق" اور حادث میں اتحاد ہے اور فلاسفہ کا ضمناً رد بھی ہو گیا کہ انہوں نے کہا ہے کہ عقول اور افلاک حادث نہیں۔ اور دوسری وجہ "غیر مخلوق" کہنے کی یہ ہے کہ مصنف نے خیال کیا کہ میرا کلام حدیث پاک کے موافق ہو جائے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم"	"قرآن اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔ جس نے کہا: قرآن مخلوق ہے وہ اللہ تعالیٰ سے کفر کرنے والا ہے۔"

اس حدیث کی سند میں اگرچہ اختلاف پایا گیا ہے لیکن امام سخاوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

"صح عن عمرو بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله ﷺ يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر"	"حدیث صحیح ہے عمر بن دینار فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کے نو(۹) صحابہ کو یہ کہتے ہوئے پایا کہ جس نے کہا: قرآن مخلوق ہے وہ کافر ہے" (واللہ اعلم)

وتنصيصاً على محل الخلاف :

دوسری وجہ غیر مخلوق کہا' غیر حادث نہیں کہا اسلئے کہ صراحتاً یہ بیان کرنا مقصود تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ معتزلہ نے کہا: "قرآن مخلوق ہے" اور اہل سنت نے کہا "قرآن غیر مخلوق ہے" فریقین کی مشہور عبارات کی وجہ سے اس مسئلہ کا نام ہی "مسئلہ خلق القرآن" رکھ لیا گیا۔

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم الخ :

ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی دارومدار کلامِ نفسی کے ثابت کرنے

پر ہے۔ ہمارے نزدیک کلامِ نفسی ثابت ہے' ان کے نزدیک ثابت نہیں' ورنہ نزاع ثابت نہیں ہو سکے گا کیونکہ ہم الفاظ اور حروف کو قدیم نہیں کہتے بلکہ حادث کہتے ہیں۔ وہ کلامِ نفسی کو حادث نہیں کہتے لیکن کلامِ نفسی کو مانتے ہی نہیں۔ وہ کہتے ہیں: اگر کلامِ نفسی ہوتی تو قدیم ہوتی۔ کلامِ نفسی ہے ہی نہیں بلکہ قرآن صرف کلامِ لفظی ہے اس لئے حادث ہے۔

ہماری دلیل اس مسئلہ میں گزر چکی ہے۔ اس پر اجماعِ امت ہے اور انبیاء کرام سے تواتر سے منقول ہے "انه تعالى متكلم" یقیناً وہ کلام سے بھی متصف ہے:

"يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم" "لفظی حادث کا قیام اللہ تعالیٰ کے ذات سے ممتنع ہے تو یقیناً کلامِ نفسی قدیم متعین ہو جائے گی جو رب تعالیٰ سے قائم ہوگی۔"

معتزلہ کی دلیل قرآن پاک کے حدوث پر:

وہ کہتے ہیں: قرآن متصف ہے صفاتِ مخلوق اور علاماتِ حدوث سے۔ وہ صفات یہ ہیں: قرآن مؤلف ہے' منظم ہے' اور صفتِ انزال (انا انزلناه في ليلة القدر) اور صفتِ تنزیل ہے (نزلنا تنزيلا) اور قرآن عربی ہے (انا انزلناه قرآنا عربيا) قرآن سنا جاتا ہے (فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له) قرآن فصیح ہے' فصاحت کا تعلق بھی الفاظ سے ہے' قرآن معجز ہے اس کا تعلق بھی الفاظ سے ہے۔ یہ سب صفات حدوث ہیں۔

معتزلہ کی دلیل کا جواب:

یہ تمہارا قول ہمیں کوئی نقصان نہیں پہنچاتا اسلئے کہ جتنی صفات تم نے بیان کی ہیں وہ سب کلامِ لفظی کی ہیں۔ کلامِ لفظی ہمارے نزدیک بھی حادث ہے۔ ہاں! البتہ تمہاری دلیل ان حنابلہ کے خلاف ثابت ہو سکتی ہے جو کلامِ لفظی کو بھی قدیم مانتے ہیں۔ ہمارے نزدیک مطلقاً قرآن کو مخلوق کہنا بھی باطل و کفر ہے' اور کلامِ لفظی کو قدیم کہنا بھی غلطی ہے۔

معتزلہ کی توجیہ:

معتزلہ کو جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے سے انکار کرنا ممکن نہ ہوا تو انہوں نے یہ

توجیہ پیش کی کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صوت اور حروف کو جائے حلول میں پیدا کرتا ہے، جیسے طور، شجرۂ موسیٰ، لسانِ جبریل اور لسانِ انبیاء۔ بعض معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے بوجہ لوحِ محفوظ میں اشکالِ کتابت کے ایجاد کرنے کے اگرچہ اسے نہ پڑھا جا سکے۔

معتزلہ کی توجیہ کا رد:

"وانت خبیر بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها في غيره والاصح اتصاف الباری تعالی بالاعراض المخلوقة له تعالی عن ذلك علوا كبيرا"

"یہ تمہارے علم میں ہے کہ متحرک اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت قائم ہو وہ مراد نہیں، جو حرکت کو موجود کرے ورنہ اللہ تعالیٰ کا اعراض مخلوقہ سے متصف ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے۔"

ومن اقوی شبه المعتزلة:

معتزلہ کی سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اے اشاعرہ! تم قرآن کی تعریف کرتے ہو: قرآن اس چیز کا نام ہے جو منقول ہے ہماری طرف وہ مصاحف کی دو تختیوں کے درمیان ہے۔ یہ تعریف مستلزم ہے کہ وہ مکتوب ہو مصاحف میں اور زبانوں سے پڑھا جائے اور کانوں سے سنا جائے یہ سب علامات حدوث ہیں" تم قدیم کیسے کہتے ہو۔

جواب:: قرآن اللہ کا کلام ہے وہ کلامِ نفسی ہے۔ اسے ہمارے مصاحف (نسخوں) میں کتابت کی شکل دی جاتی ہے اور حروف کا استعمال ہوتا ہے۔ یہ کلامِ لفظی اور کلامِ منقوش کلامِ نفسی پر دلالت کرتی ہے" اور وہ کلام جب ہمارے دلوں میں محفوظ ہوتا ہے تو اسے وجودِ ذہنی کا نام دیا جاتا ہے۔ ذہن میں الفاظ مخیلہ ہوتے ہیں البتہ جب وہ زبان پر آتے ہیں، پھر وہ ملفوظ و مسموع کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔

تنبیہ: جو کلام ہمارے ذہنوں میں ملفوظ ہو وہ بھی کلام نفسی کا عین نہیں بلکہ اس کی مثال ہے ۔ کلامِ نفسی اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے' قدیم ہے۔ بحیثیت کلام نفسی نہ ملفوظ ہے' نہ مسموع ہے' نہ ہی مکتوب فی المصاحف ہے' اور نہ ہی دلوں میں محفوظ ہے۔ یہ سب خواص ہیں کلامِ لفظی کے۔

کمایقال النار جوهر مضیٔ یحرق :

جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ آگ جوہر ہے' روشنی کرتا ہے' جلاتا ہے۔ اگر آپ "آگ" لکھیں یا زبان سے بولیں تو وہ آگ کا نقش یا لفظ نہیں جلائے گا۔ پتہ چلا کہ حقیقی آگ پر نقش یا لفظ آگ کے دلالت کرر ہے ہیں۔

وتحقیقه:

تحقیق جواب یہ ہے کہ چیز کے وجود کی چند قسمیں ہیں:

{1}: "وجود فی الاعیان" یعنی موجودات متحققہ فی الخارج {2}: وجود فی الاذہان

{3}: وجود فی العبارۃ یعنی اس کی عبارت کا تلفظ ہو سکے۔

{4}: "وجود فی الکتابت" یعنی منقوش ہو کتابت دلالت کرتی ہے الفاظ پر۔ الفاظ دلالت کرتے موجوداتِ ذہنیہ پر اور موجوداتِ ذہنیہ دلالت کرتے ہیں موجوداتِ خارجیہ پر۔

قرآن کو جب قدیم اور غیر مخلوق کہا جائے گا اس سے مراد وجود فی الاعیان یعنی موجود فی الخارج ہوگا جسے کلامِ نفسی کہا جاتا ہے۔ جب قرآن کے وہ اوصاف بیان کیے جائیں جو حدوث اور مخلوق ہونے پر دلالت کریں اس وقت الفاظ منطوقہ' مسموعہ مراد ہوں گے جیسے کہا جاتا ہے " قرأت نصف القرآن " کبھی الفاظ مخیلہ مراد ہوتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے " حفظت القرآن " اور کبھی الفاظ منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول " یحرم للمحدث مس القرآن "

<u>ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ:</u>

جب احکام شرعیہ یعنی وجوب و حرمت پر الفاظ ہی دلالت کرتے ہیں معنی جو قدیم ہے وہ ہماری عقلوں سے مخفی ہے اسی وجہ سے ائمہ اصول فقہ نے قرآن کی تعریف کی "المکتوب فی المصاحف والمنقول بالتواتر" جو مکتوب ہے مصاحف میں اور منقول ہے تواتر سے۔ اور انہوں نے واضح بیان کر دیا ہے کہ قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔ نظم اس لئے کہ وہ معنی پر دال ہے اور معنی اس لئے کہ وہ مدلول ہے صرف معنی مراد نہیں۔

<u>کلام قدیم کو کیا سنا جا سکتا ہے؟</u>

اس میں چند اقوال ہیں: اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ کلام نفسی قدیم کو خرق عادت کے طور پر سنا جا سکتا ہے اگر چہ اس میں صورت نہیں ہوتی۔

استاذ ابو اسحاق اسفرائنی نے کہا: کلام نفسی قدیم کو سننا ممتنع ہے کیونکہ <u>مسموع صوت ہے</u> کلام نفسی صوت نہیں۔ یہی مختار ہے شیخ ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کا۔ حتی یسمع کلام اللہ کا مطلب یہ ہے کہ کلام لفظی کا سننا جو کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے "سمعت علم فلاں" میں نے فلاں کے علم کو سنا یعنی وہ الفاظ سنے جو اس کے علم پر دلالت کرتے ہیں۔ موسیٰ علیہ السلام نے آواز کو سنا جو کلام پر دلالت کرتے تھے لیکن اس کلام میں فرشتے اور کتاب کا کوئی واسطہ نہ تھا اس لئے آپ کا لقب "کلیم اللہ" تھا۔

اعتراض: اگر اللہ تعالیٰ کا کلام حقیقی معنی میں ہو۔ نظم مؤلف میں مجاز ہو تو اس کی نفی بھی صحیح نہیں ہونی چاہیے یعنی یہ کہا جائے نظم جو نازل کی گئی اور جو معجز ہے اور جس میں سورتیں اور آیات علیحدہ ہیں یہ قرآن نہیں حالانکہ یہ کہنا اجماع امت کے خلاف ہے اور قرآن پاک جس کی مثل ایک چھوٹی سی سورت لانے کا چیلنج کیا گیا ہے وہ بھی نظم قرآن ہی ہے۔

جواب: تحقیق یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مشترک ہے کلام اللہ نفسی قدیم کے درمیان جو صفت ہے اللہ تعالیٰ کی اور کلام لفظی کے درمیان جو حادث ہے اور مؤلف ہے سورتوں

اور آیات سے اس کی نسبت رب تعالیٰ کی طرف اس طرح ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ مخلوق میں سے کسی نے اسے ایجاد نہیں کیا اس لئے کلام لفظی کی نفی نہیں ہو سکتی۔ کلامِ لفظی کا معجز ہونا اور فتحدّی بہ (اس سے معارضہ کی طلب) ہونا تب ہی ہے جب وہ کلام اللہ ہے۔

وماوقع في عبارة المشائخ من انه مجاز في النظم:

مشائخ نے جو یہ کہا کہ کلام لفظی کو قرآن کہنا مجاز ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسے اللہ تعالیٰ نے نظمِ مؤلف بنایا ہی نہیں بلکہ معنی یہ ہے کہ کلام فی التحقیق اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو قائم ہے بالذات اور لفظ کو اور اس کی وضع وتخلیق کو کلام اللہ کہا گیا ہے اس لحاظ سے وہ کلام نفسی پر دال ہے۔ مشائخ کا اس میں کوئی نزاع نہیں۔ وہ بھی کہتے ہیں: قرآن جب کلامِ لفظی ہو تب بھی اللہ تعالیٰ نے ہی اسے وضع کیا ہے اور اس کا نام قرآن ہی ہے۔

بعض محققین نے اور وجہ بیان کی ہے:

یعنی قاضی عضد الدین صاحبِ مواقف نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام کو جو قدیم کہا جاتا ہے وہ لفظ کا مقابل نہیں کہ مراد اس سے لفظ کا مدلول اور مفہوم لیا جائے بلکہ وہ عین کا مقابل ہے جو قائم بذاتہ ہو اور معنی سے مراد جو قائم بذاتہ نہ ہو۔ اس لحاظ پر کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے۔

وھو قدیم: قرآن قدیم ہے یعنی لفظ اور معنی دونوں قدیم ہیں لیکن بعض حنابلہ جس طرح الفاظ کو قدیم کہتے ہیں اس طرح ہم قدیم نہیں کہتے۔ وہ کہتے ہیں: نظم جو مؤلف ہے اور مرتب الاجزاء ہے وہ قدیم ہے۔ یہ قول یقینی اور بدیہی طور پر محال ہے اسلئے کہ "بسم اللہ" کے سین کا تلفظ ممکن ہی نہیں جب تک کہ باء کا تلفظ نہ کر لیا جائے۔

سوال: پہلے تم بیان کر چکے ہو کہ کلام لفظی حادث ہے۔ یہاں تم نے بیان کیا ہے کہ لفظ اور معنی دونوں قدیم ہیں۔ تمہارا یہ قول تو تضاد پر مبنی ہے کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: یہاں جو ہم نے لفظ کو قدیم کہا ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ قائم ہے ذاتِ باری

تعالیٰ سے مرتب الاجزاء نہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے قرآن جب تک حافظ اس کی تلاوت نہ کرلے اسی وقت تک وہ اس کے ذہن سے قائم ہوتا ہے مرتب الاجزء نہیں ہوتا۔ ترتیب اسی وقت پائی جائے جب اسکی تلاوت کی جائے گی۔

تلاوت سے پہلے اللہ کا کلام بحیثیت الفاظ ملئول کے لحاظ پر قدیم ہے اور تلاوت کرنے پر کلامِ لفظی حادث ہوگا۔

خلاصۂ کلام:

الفاظ جب تک ذہن میں ہوں قائم بالنفس ہوں وہ مؤلف نہیں ہوتے حروف منطوقہ سے۔ جب ان کا تلفظ پایا جائے تو اس وقت وہ مؤلف ہوتے ہیں حروف منطوقہ سے ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے۔

والتكوين صفة ازلية :

تکوین اللہ تعالیٰ کی صفتِ ازلیہ ہے۔ تکوین کہتے ہیں فَعل (بفتح الفاء) کو یعنی معدوم کو عدم سے وجود کی طرف لانا تکوین ہے۔ اس کیلئے کئی الفاظ کا اطلاق کیا جاتا ہے" خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اختراع وغیرہ۔

تنبیہ: تکوین میں تین قول ہیں اہل سنت کے:

۱: ایک قول اشاعرہ کا ہے کہ تکوین صفتِ اضافیہ ہے، حادث ہے، یہ راجع ہے قدرت اور ارادہ کی طرف۔ صفاتِ حقیقیہ صرف سات ہیں: حیاۃ، علم، قدرۃ، ارادہ، سمع، بصر، کلام"

۲: ماتریدیہ کا قول یہ ہے کہ تکوین صفت موثرہ ہے، صفات کے نام باعتبار تعلقات کے ہیں۔ رزق ترزیق کی وجہ سے اور حیاۃ احیاء کی وجہ سے وغیرہ۔ ان کے صفات حقیقیہ آٹھ ہیں، سات مذکور اور آٹھویں تکوین۔

۳: ائمہ ماوراء النہر کا قول یہ ہے کہ ترزیق، احیاء وغیرہ صفات حقیقیہ ہیں۔ کسی ایک

صفت کی طرف ان کا رجوع ہے "فحصلی هذا تکون الصفات خارجة عن الحصر" اس پر صفات حصر سے خارج ہیں۔

تکوین کی صفت حقیقیہ ہونے پر دلیل:

عقل و نقل اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اور مکون ہے۔ مشتق کا اطلاق کسی چیز پر بغیر ماخذ اشتقاق کے محال ہے۔ لہٰذا "تکوین" وصف ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

توضیح: تکوین صفت ازلیہ ہے اس کے ازلی ہونے پر چند دلائل پائے گئے ہیں:

۱: اگر ازلی نہ ہو تو حادث ہوگی حالانکہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے منع ہے۔

۲: تکوین اور تخلیق کا ایک ہی مطلب ہے' رب تعالیٰ کے کلام ازلی میں مذکور ہے "خالق کل شیء" اگر ازل میں خالق نہ ہو تو کذب لازم آئے گا' لازم باطل ہے۔ یا حقیقت کے متعذر ہونے کے بغیر مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا۔ مجازی معنی یوں لیا جائے گا وہ مستقبل میں خالق ہوگا یا خلق پر قادر ہوگا۔ مجازی معنی بغیر حقیقت متعذرہ کے لینا درست نہیں۔ علاوہ اس کے اگر قادر علی الخلق والا معنی لیا جائے تو تمام اعراض پر یہ صادق آئے گا کہ وہ خالق علی السواد ہے' لہٰذا اسود ہے' خالق علی البیاض لہٰذا ابیض' یہ کہنا باطل ہے وہ رنگوں سے پاک ہے۔

۳: تکوین کو اگر حادث مانا جائے تو اسے اور تکوین سے موجود کیا جائے گا۔ دوسری کو تیسری سے یہ سلسلہ "لاالی نہایہ" جائے گا' تسلسل محال ہے' اس طرح عالم کا موجود ہونا محال ہوگا' حالانکہ عالم کا وجود مشاہدہ میں ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ تکوین حادث تو ہے لیکن بغیر محدث (خالق) کے تو اس میں تعطیل صانع لازم آئے گا' یہ بھی محال ہے۔

۴: تکوین اگر حادث ہو تو اس کا حدوث یا اس کی ذات میں ہوگا یا غیر میں۔ دونوں

صورتیں باطل ہیں کیونکہ اگر ذات میں حدوث ہو تو ذات تکوین کے حدوث سے رب تعالیٰ کا حدوث لازم آئے گا' جو باطل ہے اور اگر غیر میں ہو جیسا کہ ابو ہذیل معتزلی کا قول ہے کہ تکوین ہر جسم کی اسی جسم سے قائم ہے' تو یہ بھی محال ہے کہ اس سے تو ہر جسم اپنی ذات کا خالق اور مکون ہونا۔

" ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة " "ان مذکورہ بالا دلائل کو دارومدار ان حضرات کے قول پر جو تکوین کو صفت حقیقہ مانتے ہیں' علم اور قدرت کی طرح۔"

محققین متکلمین نے یہ کہا ہے کہ تکوین صفت اضافیہ ہے اور اس کا اعتبار عقلی ہے" کیونکہ اللہ تعالیٰ کا صانع ہونا ہر چیز سے پہلے بھی ہے" اس کے ساتھ بھی اور اس کے بعد بھی کیونکہ ہماری زبانوں پر جاری ہوتا ہے" کہ وہ ہمارا معبود ہے اور محی ہے اور ممیت ہے" وغیرہ ذلک۔ ازل میں وہ مبدأ تخلیق وترزیق واحیاء ہے۔ اسکے مبدأ ہونے میں سوائے قدرت اور ارادہ کے کوئی اور صفت نہیں۔ قدرت کی نسبت اگر چہ وجود مکون وعدم مکون کی طرف برابر ہے لیکن جب ارادہ اس کے ساتھ مل جائے تو دو جانبوں میں سے ایک کو ترجیح دی جائے گی۔

تنبیہ: مصنف کا مختار یہ ہے کہ تکوین صفت قدیمہ حقیقیہ ہے' اسی لئے حدوث کے قائلین کے استدلال کو رد کیا گیا ہے۔

تکوین کے حدوث والوں کی دلیل یہ ہے:

تکوین کا بغیر مکون (مخلوق) کے تصور حاصل ہونا ممکن نہیں' جیسے ضرب بغیر معنر وب کے نہیں پائی جاسکتی ایسے ہی تکوین بغیر مکون کے نہیں پائی جاسکتی' اگر تکوین کو قدیم مانا جائے تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

اس کا رد یوں کیا گیا:

"وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده" جہان اور اس کے اجزاء کا مکون ہونا ازل میں نہیں بلکہ موجودات کے موجود ہونے پر ہے" صفت تکوین ازلی اور ابدی ہے" لیکن اس کا تعلق مکونات سے حادث ہے یہی وجہ ہم علم اور قدرت وغیرہ میں بیان کر چکے ہیں۔

حاصل کلام یہی ہے: کہ وجود عالم اگر اللہ تعالیٰ کی ذات سے متعلق نہ ہو اور اللہ کی کسی صفت سے بھی نہ ہو تو تعطیل صانع لازم آئے گی" یہ باطل ہے" اور اگر تعلق تکوین کو بھی قدیم مانا جائے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا، جو محال ہے۔

حدوث تکوین والوں کا قول:

جب یہ کہا جائے کہ مکون تکوین سے موجود ہوا تو حدوث ثابت ہوگا" کیونکہ قدیم وہ ہے جس کے وجود کا تعلق غیر سے نہ ہو" اور حادث وہ ہے جس کا تعلق غیر سے ہو۔ اس کا رد "ففيه نظر" سے کیا گیا ہے کہ قدیم اور حادث کے جو معانی بیان کئے گئے وہ فلاسفہ کے نزدیک ہیں جنہیں وہ قدیم بالذات اور حادث بالذات کہتے ہیں" واما عند المتكلمين "متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو" اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو" یعنی اس کی ابتداء نہ ہو اس معانی کے لحاظ پر صرف کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا حدوث کو مستلزم نہیں" کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ محتاج الی الغیر ہو اور اس کے دوام کی وجہ سے اس سے دائما صادر ہو" جیسا کہ فلاسفہ ممکنات میں سے ہیولی وغیرہ کہتے ہیں۔

نعم اذا اثبتنا صدور العالم:

مشائخ کے نزدیک حدوث عالم پر ایک دلیل یہ قائم کی گئی ہے۔ اہل سنت کے نزدیک صدور عالم صانع سے بالاختیار ہے تو عالم حادث ہوگا۔ البتہ معتزلہ کے نزدیک عالم کا ثبوت بالایجاب ہے جو ضد ہے اختیار کی۔ ان پر اعتراض ہوگا کہ ان کے قول پر عالم

کا قدیم ہونا لازم آئے گا' ہم پر یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

ومن ههنا:

یہاں سے یعنی متکلمین کے اس قول سے کہ حادث مسبوق بالعدم اور قدیم غیر مسبوق بالعدم کو کہا جاتا ہے۔ واضح ہو گیا کہ عالم کی ہر جزء حادث ہے۔ اس سے فلاسفہ کا رد ہو گیا جو بعض اجزاءِ عالم کو قدیم کہتے ہیں جیسے "ہیولی" والا: اگر حادث اور قدیم کا معنی وہ نہ لیا جائے جو متکلمین نے لیا تو فلاسفہ "ہیولی" کو اس معنی سے قدیم کہیں گے کہ حادث مسبوق بالعدم کو نہیں کہتے بلکہ محتاج الی الغیر کو کہتے ہیں۔ ہیولی محتاج الی الغیر ہے' یہ نہیں کہ کسی غیر نے اسے موجود نہیں کیا۔

والحاصل انا لانسلم "الخ

مصنف اشاعرہ کی طرف سے یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین بغیر وجود مکوّن (مخلوق) کے تصور نہیں کیونکہ تکوین ازلی ہے۔ تکوین اس طرح نہیں جس طرح ضرب ہے' اسلئے کہ ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پائی جا سکتی کیونکہ ضرب صفتِ اضافیہ ہے اور تکوین صفتِ حقیقیہ ہے' عین اضافیہ تو نہیں۔ البتہ مبدا اضافتہ ہے یعنی اس اضافت کا مبدا ہے "معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا"

اعتراض: مشائخ تو تکوین کی تعریف ہی یہ کرتے ہیں" هو اخراج المعلوم من العدم الی الوجود" یہ تو عینِ اضافت ہے عینِ اضافت کی نفی کیسے کی گئی؟

جواب: یہ تعریف بحیثیت تحقیق مکوّن کے ہے کیونکہ تحقق تکوین بغیر مکونات نہیں ثابت ہوتی۔ ازلی تکوین کے لئے یہ ضروری نہیں۔ مطلب واضح ہے ازلی تکوین قدیم ہے۔ جب مکوّنات سے متعلق ہو تو وہ تعلق حادث ہے۔

وهو غير المكون عندنا:

تکوین ہمارے نزدیک مکوّن (مخلوق) کا غیر ہے' اس لئے کہ فعل مفعول کا غیر

ہوتا ہے' یہ بدیہی بات ہے جیسے ضرب مضروب کا غیر ہے۔ اگر تکوین اور مکوّن میں عینیت ہو تو لازم یہ آئے گا تکوین قدیم ہے تو مکوّن بھی قدیم ہوا' اس طرح تو مکوّن خود بخود موجود ہوگا' صانع کا محتاج نہیں ہوگا' حالانکہ یہ باطل ہے۔ اور خرابی یہ لازم آئے گی کہ خالق کا عالم سے تعلق ہی نہیں ہوگا' اس طرح خالق کا خالق ہونا اور مخلوق کا مخلوق ہونا ہی نہیں پایا جائے گا اور نہ اللہ کا مکوِّن (اسم فاعل) ہونا سمجھ آئے گا' یہ سب صورتیں باطل ہیں۔

فان من قال التکون عین المکوّن :

جنہوں کہا: تکوین عینِ مکوّن ہے' ان کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں قدیم ہیں بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جب فاعل کسی فعل کا ارادہ کرے وہاں فاعل اور مفعول دونوں ہوں گے۔ تکوین یعنی فعل امرِ اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی مفعول کی طرف نسبت سے حاصل ہوتا ہے۔

والتحقیق ان تعلق القدرۃ علی وفق الا رادۃ :الخ

تحقیق مسئلہ کی یہ ہے کہ قدرت کا تعلق جب ارادہ کے مطابق ہو کہ اس مقدور نے اپنے وقت میں پایا جانا ہے تو مختلف نسبتوں سے مختلف نام ہوں گے۔ جب نسبت ہو قدرت کی طرف تو اس کا نام رکھا جائے گا "ایجاب القدرۃ للمقدور" جب نسبت ہو قادر کی طرف طرف تو نام رکھا جائے گا خلق' تکوین' ایجاد' اختراع۔

علماء ماوراء النہر کا یہ قول کہ تکوین امر اضافی ہے' خصوصیات مقدورات کے لحاظ پر خصوصیات افعال ثابت ہوتے ہیں۔ ترزیق' تصویر' احیاء' اماتۃ وغیرہ۔ ان کا یہ قول درست نہیں کیونکہ ان کے قول کے مطابق تو غیر متناہی صفات ثابت ہوں گی' حالانکہ صفت تکوین تو ازلی ہے' اس طرح تو تکثر قدماء لازم آئے گا۔

والاقرب الی التوحید :

اللہ تعالٰی کی وحدانیت کے زیادہ قریب محققین کا ہی قول ہے کہ تکوین صفتِ ازلیہ

حقیقیہ ہے' البتہ تعلقات کی خصوصیات کے پیش نظر مخصوص نام رکھے جاتے ہیں۔ حیاۃ سے تعلق ہوتو نام احیاء ہوگا' موت سے تعلق ہوتو نام امامۃ ہوگا' صورۃ سے تعلق ہوگا نام تصویر ہوگا' رزق سے تعلق ہوگا تو نام ترزیق ہوگا' الی غیر ذلک" فالکل تکوین " حقیقت میں سب تکوین ہیں' تعلقات کے لحاظ پر مختلف نام ہیں۔

"والارادۃ صفۃ لِلہ تعالیٰ ازلیۃ قائمۃ بذاتہ "

ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ ازلیہ ہے' جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے' اگرچہ اس صفت کا قدرت کے بیان کے ضمن میں ذکر ہو چکا ہے لیکن اب دوبارہ بطورِ تاکید ذکر کر دیا گیا اور صراحۃً اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ کو ثابت کیا گیا ہے۔ مکونات کی تخصیص یعنی بعض کی اور وجہ ہے یعنی شکل' رنگ' وضع وغیرہ اور بعض کی دوسری وجہ سے ہو۔ اسی طرح بعض کو ایک زمانہ میں پیدا کیا جائے اور بعض کو دوسرے زمانہ میں یہ سب ارادہ پر ہی موقوف ہیں۔ علم یا قدرت سے مکونات کی تخصیص وجودہ یا زمان سے نہیں ہوتی۔

باطل مذاہب:

① : فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر افعال کا صادر ہونا واجب ہوتا ہے۔ وہ فاعل بالاضطرار ہے' بالارادۃ وبالاختیار نہیں۔ اس مذہب کا ابطال واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ومختار ومرید ہے' اس کے افعال اضطراری نہیں۔

② : نجاریہ فرقہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہے لیکن بالصفۃ نہیں۔ ان کا مذہب اس لئے باطل ہے کہ اس کی صفت اس کا غیر نہیں۔

③ : معتزلہ میں سے بعض یعنی جبائیہ اور عبدالجبار کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہے لیکن اس کی صفت ارادہ حادث ہے کسی محل سے قائم نہیں۔ یہ مذہب بھی باطل ہے کیونکہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے البتہ مراد سے تعلق حادث ہے۔

④ : کرامیہ کا مذہب یہ ہے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے' حادث ہے' اس کی ذات

کے ساتھ قائم ہے۔ ان کے نزدیک صفات حادثہ کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ جائز ہے۔ ان کا مذہب اس لئے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیمہ ہیں' تعلقات حادث ہیں انہوں نے صفات کو ہی حادث کہہ دیا ہے۔

اہل سنت کا مذہب حق ہے:

آیات اس پر ناطق ہیں۔ صفتِ ارادہ اور صفتِ مشیت کو رب تعالیٰ نے یوں بیان فرمایا" یفعل اللہ ما یشاء "اور" یحکم ما یرید "اور یہ بھی قطعی طور پر ثابت ہے کہ کسی چیز کی صفت وہی ہوتی ہے جو اس کے ساتھ قائم ہو۔ اور یہ بھی صحیح بات ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے ممتنع ہے۔

اور عقلی دلیل سے بھی یہ واضح ہے کہ نظامِ عالم اور وجودِ عالم بہت کامل مناسب اور بہتر طریقے سے تب ہی قائم ہے کہ اس کا صانع قادر و مختار ہے۔

اور دلیل یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا دلیل ہے اس پر کہ صانع مختار ہے۔ اگر صانع پر کوئی کام واجب لذاتہ ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ معلول کا علت موجبہ سے تخلف ممتنع ہے۔ جب عالم کا قدیم ہونا محال ہے تو صانع کا موجب لذاتہ ہونا بھی محال ہے بلکہ صانع قادر و مختار ہے۔

رؤية الله تعالىٰ جائزة في العقل:

اللہ تعالیٰ کو دیکھنا عقلاً جائز ہے۔ یہاں "رؤیۃ" سے مراد انکشافِ تام ہے جو آنکھ کی نظر سے حاصل ہوتا ہے' یہی محلِ نزاع ہے۔ جہاں تک دل سے دیکھنا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں' بالاتفاق جائز ہے۔

رؤیۃ بمعنی انکشافِ تام کی مثال یہ ہے کہ چودھویں کے چاند کو دیکھتے ہیں' پھر ہم آنکھ بند کرتے ہیں' اس میں کوئی خفاء نہیں کہ دونوں حالتوں میں وہ ہم پر منکشف تو ہوتا ہے لیکن دیکھتے ہوئے جو انکشاف ہوتا ہے وہ اتم اور اکمل ہوتا ہے۔ اسی کو رؤیت سے تعبیر

کیا جاتا ہے۔ آنکھوں کے بند کرنے پر جو انکشاف ہوتا ہے وہ غیر تام ہوتا ہے اسے رؤیۃ نہیں کہا جاتا۔ عقلاً جائز ہے اس لئے کہ جب تک عدم رؤیت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس وقت تک رؤیت کو ممتنع نہیں کہہ سکتے۔ جب عدم رؤیت پر کوئی دلیل قائم نہیں تو رؤیت کا جواز ثابت ہے۔

وقد استدل اهل الحق علي امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي:

اہل حق نے امکان پر دو دلیلیں قائم کی ہیں عقلی اور سمعی۔

عقلی دلیل: ہمیں یقینی طور پر اعیان واعراض کی رؤیت حاصل ہے کیونکہ ہم دیکھ کر ہی ایک جسم اور دوسرے جسم میں فرق کرتے ہیں' اسی طرح ایک عرض اور دوسری عرض فرق کرتے ہیں۔ اسلئے ضروری ہے کہ حکم مشترک کی علت بھی مشترک ہو' وہ حکم یہ ہے کہ صحت رؤیت مشترک ہے جوہر اور عرض میں اور علت بھی مشترک ہوگی۔ علۃ مشترکہ میں عقلی احتمال تین ہیں: وہ وجود ہو' یا حدوث' یا امکان۔ چوتھی چیز کوئی ایسی نہیں جو مشترک ہو سکے۔ حدوث اور امکان رؤیت باری تعالٰی کی علت نہیں بن سکتے کیونکہ حدوث کہا جاتا "وجود بعد از عدم" کو اور امکان کہا جاتا ہے جس میں عدم ضرورۃ وجود وعدم ہو یعنی نہ اس کا وجود ضروری ہو اور نہ عدم۔ حدوث اور امکان دونوں میں عدم کو دخل ہے رؤیت باری تعالٰی کی علت میں عدم کا دخل نہیں ہو سکتا۔ اسلئے وجود متعین ہو گیا یہ علت مشترک ہے صانع اور غیر صانع میں۔

فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود:

تو اللہ تعالٰی کو دیکھنا صحیح ہو گیا کیونکہ علت صحت رؤیت ثابت ہو گئی' وہ ہے رب تعالٰی کا موجود ہونا۔ امتناع رؤیۃ دو چیزوں پر موقوف تھی: وہ دونوں نہیں پائی گئیں لہٰذا رؤیت ثابت ہوگی۔ وہ دو چیزیں یہ ہیں:

①: ایک یہ کہ وہ خاصہ ہو ممکن کا' جو ممکن کا خاصہ ہو وہ رب تعالٰی میں نہیں پایا جائے گا۔

جب رؤیت ممکن کا خاصہ نہیں تو رب تعالیٰ کو دیکھنا ثابت ہوگا۔

(۴) دوسری یہ ہے کہ وہ ان خواص سے ہو جو واجب کیلئے منع ہوں لیکن رؤیت ان سے نہیں اسلئے رؤیت کا تحقق جائز ہے۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ ہر موجود کو دیکھنا جائز ہے حالانکہ موجودات میں اصوات، طعوم، روائح، علم، ارادہ وغیرہ ہیں حالانکہ ہم ان کو نہیں دیکھ سکتے، تو وجود کو کیسے علتِ صحت رؤیت بنایا گیا ہے؟

جواب: جن چیزوں کا ذکر سوال میں کیا گیا ہے ان کو دیکھنا ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہے۔ ہاں! البتہ رب تعالیٰ نے بندے کو ان کے دیکھنے کی قدرت ہی نہیں عطاء کی جیسا کہ عام عادت یہی جاری ہے۔

اعتراض: صحتِ رؤیت اور امکانِ رؤیت کا ایک ہی معنیٰ ہے۔ جب امکان امرِ عدمی ہے جو صانع اور غیر صانع میں علۃ مشترکہ نہیں، تو صحتِ رؤیت بھی علت مشترکہ نہیں ہو سکتی کیونکہ علتِ مشترکہ کیلئے وجودی ہونا ضروری ہے۔

اور اگر ہم تسلیم کرلیں کہ صحت چاہتی ہے علت کو تو ضروری نہیں کہ علت مشترکہ ہی ہو اس لئے کہ بعض اوقات ایک چیز کی کئی علتیں ہوتی ہیں، جیسے حرارت کی علت کبھی آگ ہوتی ہے کبھی شمس۔ لہٰذا علت مشترکہ نہیں ہوگی۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ واحد نوعی علت مشترکہ کو چاہتا ہے تو عدمی علت عدمی کی بننے کی صلاحیت رکھے گا۔ عدمی سے رؤیتِ واجب ثابت نہیں ہوگی۔ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ عدمی نہیں صلاحیت رکھتی عدمی کی علت بننے کی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ عرض اور عین کے وجود میں اشتراک ہے بلکہ ہر چیز کا وجود اسی کا عین ہوگا۔

جواب: صحتِ رؤیت کی علت سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ رؤیت کا تعلق ہو اسے قبول کرلے نہ کہ اس میں مؤثر ہو۔ اس میں کوئی خفاء نہیں اس کا وجودی ہونا ضروری ہے مگر یہ بھی ضروری نہیں کہ رؤیت کا تعلق ہو ضروری جسم سے ہو یا عرض سے ہو اس لئے کہ

ہم دور سے عکس دیکھتے ہیں، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ وہ کوئی ماہیت ہے اس میں کسی خصوصیت کا ہمیں ادراک نہیں ہوتا کہ یہ جوہر ہے یا عرض، انسان ہے یا فرس، اسلئے رؤیت واحد ہ کا تعلق جب کسی نہ کسی ماہیت سے ہوگا تو ہم کبھی اس کے جوہر یا عرض ہونے کی تفصیل کے ادراک پر قادر ہوتے ہیں کبھی نہیں۔ لہٰذا رؤیت کا تعلق "ھویۃ ما" (ما به الشیٔ ھو ھو) سے ہوگا، یہی مراد ہے وجود سے۔ اسے لئے۔ اشتراک الوجود ضروری ہوگا یعنی وجود موجودات کے درمیان امر مشترک ہوگا۔ یہ بدیہی بات ہے۔

رؤیت باری تعالیٰ پر سمعی (نقلی) دلائل:

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رب تعالیٰ سے سوال کیا" رب ارنی انظر الیک " یعنی موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا کہ میرے رب مجھے اپنا آپ دیکھا تا کہ میں تمہیں دیکھوں۔ اگر رب تعالیٰ کو دیکھنا محال ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام رب تعالیٰ سے یہ سوال نہ کرتے، پھر اگر موسیٰ علیہ السلام کو پتہ ہی نہیں تھا کہ رب تعالیٰ کو دیکھنا محال ہے تو آپ کا سوال جہالت پر مبنی ہوگا۔ اگر پتہ تھا اور پتہ ہونے کے باوجود سوال کیا تو یہ عبث ہے اور محال کی طلب ہے اور سفاہت ہے انبیاءِ کرام سفاہت اور جہالت سے پاک ہیں۔

" قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی "رب تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو پہاڑ کے قرار سے معلق کیا۔ جب پہاڑ کا استقرار ممکن ہے تو رؤیت بھی ممکن ہوگی، اسلئے کہ ممکن کے ساتھ معلق بھی ممکن ہوتا ہے کیونکہ تعلیق کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ خبر دی جائے کہ معلق بہ کے ثبوت پر معلق ممکن ہوگا۔" والمحال لا یثبت علی شیٔ من التقادیر الممکنة " محال چیز ان پر معلق نہیں ہوسکتی جو ممکنات میں سے ہوں، اس دلیل پر چند وجوہ سے اعتراض کیے گئے ہیں:

① : موسیٰ علیہ السلام نے جو رؤیت کا سوال کیا اس سے مراد علم ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ بغیر ضرورت کے مجازی معنی لینا درست نہیں۔

[illegible]: موسیٰ علیہ السلام نے قیامت میں رؤیت کے بارے میں سوال کیا تھا۔ یہ قول بہت ہی ضعیف ہے اور یہ عقل سے بہت ہی دور ہے۔

[illegible]: موسیٰ علیہ السلام کا سوال ہی اس لئے تھا تاکہ پتہ چل جائے کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھنا محال ہے لیکن یہ قول بہت ہی ضعیف ہے۔ اگر یہی سوال کرنا مقصود تھا جو صرف اتنا کہنا کافی تھا "یا رب هل یرك احد" اے میرے رب! کیا تجھے کوئی دیکھ سکتا ہے؟

<u>معتزلہ کی اور توجیہ:</u>

موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم کیلئے یہ سوال کیا تھا کیونکہ انہوں نے مطالبہ کیا تھا "لن نؤ من لك حتی نری الله جهرة" "ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اللہ کو ظاہر طور پر دیکھ لیں۔ تو آپ نے رب تعالیٰ سے رؤیت کا سوال کیا تاکہ قوم کو پتہ چل جائے کہ رب تعالیٰ کو دیکھنا <u>محال ہے</u>، پھر پہاڑ جس پر رؤیت کو معلق کیا اس کا استقرار حالتِ حرکت میں محال ہے۔

معتزلہ کا رد: "واجيب بان كلا مخالف الظاهر" "یہ تمہاری توجیہات خلاف ظاہر ہیں کیونکہ موسیٰ علیہ السلام نے "رب ارنی" کہا اور "انظر الیك" کہا "ينظروا اليك" اسی طرح "ان استقر مكانه" کو حرکتِ جبل سے مقید ہی نہیں کیا گیا کہ تمہاری دلیل بن سکے۔

پھر موسیٰ علیہ السلام کی قوم اگر مؤمن تھی تو آپ کا یہ کہہ دینا کافی تھا کہ رب کو دیکھنا منع ہے اور اگر کافر تھے تو انہوں نے رب کے حکم کو بھی نہیں ماننا تھا۔ اسی طرح تمہارا کہنا کہ پہاڑ استقرار حالت تحرک میں محال ہے' یہ درست نہیں بلکہ ممکن ہے کہ حرکت کے بعد استقرار آئے۔ ممتنع اجتماع حرکت واستقرار ہے۔

<u>واجبة بالنقل:</u>

اللہ تعالیٰ کو دیکھنا نقلی دلائل سے ثابت ہے' آخرت میں رب تعالیٰ کو دیکھیں گے (اگرچہ اس کی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی)" وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة "کچھ چہرے اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے رب کو دیکھنے والے ہوں گے"

حدیث پاک سے بھی ثابت ہے "انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر" بیشک تم اپنے رب کو ایسے دیکھو گے جیسے تم چودھویں رات کے چاند کو دیکھتے ہو۔ یہ حدیث مشہور ہے اکیس (21) صحابہ کرام سے مروی ہے۔

اجماع امت سے بھی ثابت ہے آخرت میں رب تعالیٰ کا دیدار ہوگا۔ اس مسئلہ میں جو آیات وارد ہیں وہ سب ظاہر پر محمول ہیں ان کی تاویل کی ضرورت نہیں۔

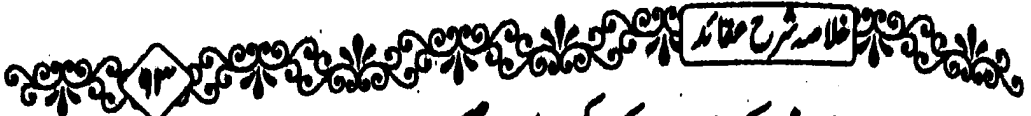
اعتراض: رؤیت مشروط ہے اس سے کہ "مرئی" مکان میں ہو، جہت میں ہو، رائی کے مقابل ہو اور خاص مقدار مسافت ہو نہ بہت زیادہ قریب ہو اور نہ بہت زیادہ دور ہو تا کہ رائی کی نظر کی شعائیں مرئی تک پہنچ سکیں، یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کیلئے محال ہیں۔

جواب: یہ قیاس ہے غائب کا شاہد پر حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو دیکھا جائے گا اس میں نہ مکان، نہ جہت، نہ ہی رائی کے مقابل ہونا، نہ ہی رائی کے نظر کی شعاعوں کا پایا جانا ہو، اس کو بلا کیف دیکھا جائے گا۔ بعض حضرات نے ایک اور جواب دیا ہے کہ رب تعالیٰ کا ہمیں دیکھنا جب ان شرائط پر موقوف نہیں تو ہمارا رب کو دیکھنا بھی ان شرائط سے موقوف نہیں۔ یہ جواب ضعیف ہے اس لئے کہ کلام آنکھ سے دیکھنے میں ہے، رب تعالیٰ جو ہمیں دیکھتا ہے اس میں حاسۂ بصر نہیں پایا جاتا۔

اعتراض: اگر اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ممکن ہو تو نظر کے صحیح ہونے پر دنیا میں بھی اسے دیکھنا ضروری ہونا چاہیے، ورنہ ہمارے سامنے اونچے اونچے پہاڑ ہوں تو ہم ان کو بھی نہ دیکھ سکیں۔ یہ تو سفسطہ ہے، بدیہی کا انکار ہے۔

جواب: وجوب رؤیت دو شرطوں سے پائی جائے، یہ ضروری نہیں۔ رؤیت ممکن بھی ہو، حاسۂ بصر بھی صحیح سلامت ہو لیکن اللہ تعالیٰ رؤیت کو تخلیق ہی نہ فرمائے تو رؤیت نہیں پائی جا سکتی ہے۔ رؤیت ہمارے نزدیک اللہ کی تخلیق سے ہے، دنیا میں رب تعالیٰ۔

اعتراض:

رب تعالیٰ نے تو ارشاد فرمایا: "لا تدرکہ الابصار" اسے کوئی نظر نہیں پا سکتی اس

ارشاد کے پائے جانے کے باوجود یہ کہنا کس طرح صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھا جاسکتا ہے۔

جواب نمبر 1:

ہم تسلیم نہیں کرتے کہ "الابصار" پر الف لام استغراقی ہے کہ مطلب یہ کہ اسے کوئی نظر بھی نہیں پاسکتی، مؤمنین کے دیکھنے پر نصوص وارد ہیں۔

جواب نمبر 2:

اگر الف لام استغراقی تسلیم کر بھی لیا جائے تو "تدرکہ الابصار" ایجاب کلی ہے اور جب نفی اس پر داخل ہوئی تو رفع ایجاب کلی پایا گیا۔ اس میں بھی مجموع کی نفی ہوتی ہے ہر ہر فرد کی نفی نہیں ہوتی۔

جواب نمبر 3:

ادراك " کا معنی ہے احاطہ کرنا، مطلق رؤیت مراد نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نظریں اس کا احاطہ نہیں کرتیں جیسے کہا جاتا ہے "رایت الھلال وما ادرکته للغیم" میں نے چاند دیکھا لیکن بادل کی وجہ سے اس کا احاطہ نہ کرسکا۔

جواب نمبر 4:

اگر ادراک کا معنی مطلق رؤیت لے بھی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جمیع احوال واوقات میں اسے نہیں دیکھا جاسکے گا کیونکہ جنت میں اللہ تعالیٰ کو ہر وقت نہیں دیکھا جاسکے گا۔

"وقد یستدل بالآیة علی جواز الرؤیة:

کبھی " آیۃ لاتدرکہ الابصار " سے جواز رؤیت پر دلیل پکڑی جاتی ہے۔ اگر رؤیت ممتنع ہو تو اس کی نفی کو مقامِ مدح میں پیش کیا جاسکتا کیونکہ معدوم کے عدم کی مدح نہیں کی جاتی۔ مدح اسی لئے ہے کہ اسے دیکھنا ممکن تو ہے البتہ اسے اس لئے نہیں دیکھا جاتا کہ حجاب کبریاء نے اسے دیکھنا عزیز و ممتنع کردیا ہے۔

اور اگر ادراک کا معنی وہ رؤیت کیا جائے جس میں جمیع جوانب سے احاطہ پایا جائے تو رؤیت کا جواز بلکہ متحقق ہونا واضح ہو جائے گا اس لئے کہ اب مطلب ہی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھا جاسکے گا لیکن اس کا احاطہ نہیں کیا جاسکے گا کیونکہ وہ تناہی سے بلند ہے۔

اعتراض:

رؤیت والی آیات استعظام واستکبار سے مقرون ہیں یعنی سوال کرنے والوں کو متکبر اور سرکش کہا جیسے ارشاد فرمایا{واذ قلتم یاموسٰی لن نؤمن لك حتی نری الله جهرة فاخذتهم الصاعقة}اور فرمایا{" وقال الذین لایرجون لقاء نا لولا انزل علینا الملائکة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوا کبیرا}

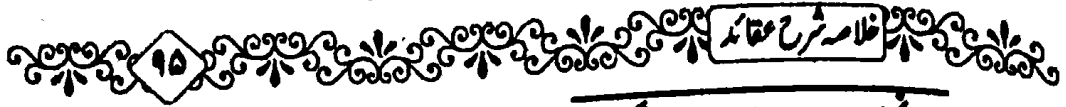
جواب:

ان کے ''رؤیت'' کے سوال کو تکبر، سرکشی یا بڑا سوال جو کہا گیا ہے' اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے سوال ہی سرکشی اور عناد کی وجہ سے کیا تھا۔ امتناع رؤیت کی وجہ سے ان کو متکبر نہیں کہا گیا۔

اگر ''رؤیة "باری تعالیٰ ممتنع ہوتی تو ان کے سوال پر موسیٰ علیہ السلام ان کو منع کرتے' جیسے انہوں نے سوال کیا' 'یاموسی اجعل لنا الها کما لهم آلهة" تو آپ نے ان کو منع کیا'' قال انکم قوم تجهلو ن " یعنی تمہارا مطالبہ جہالت پر مبنی ہے۔موسیٰ علیہ السلام کا اپنی قوم کو نہ روکنا دنیا میں امکان'' رؤیة "پر دلالت کرتا ہے۔

نبی کریم ﷺ کے معراج کی رات رب تعالیٰ کو دیکھنے میں جو اختلاف پایا گیا وہ وقوع میں ہے''امکان رؤیت'' میں نہیں۔خواب میں رب تعالیٰ کو کثیر سلف صالحین سے دیکھنا ثابت ہے البتہ خواب میں زیادہ صحیح مشاہدہ قلب کو سمجھا گیا ہے۔

"والله تعالی خالق افعال العباد کلها من الکفر والایمان والطاعة والعصیان "

'اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کا خالق ہے کفر وایمان طاعۃ وعصیان کا وہی خالق ہے'

ایسا نہیں جیسے معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بیشک بندہ اپنے افعال کا خالق ہے
معتزلہ پہلے بندے کو خالق کہنے سے وحشت محسوس کرتے تھے بلکہ موجد اور مخترع کے الفاظ بندے کیلئے بولتے تھے لیکن جب جبائی اور اسکے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے تو انہوں نے بندے کو خالق کہنا شروع کر دیا۔

اہلِ حق کے اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے پر دلائل:

①: خالقِ افعال وہ ہوتا ہے جو ان کی تفاصیل کو جاننے والا ہو کیونکہ کسی چیز کا ایجاد کرنا قدرت و اختیار سے ہوتا ہے۔ یہ تفاصیل افعال کے علم تقاضا کرتا ہے' بندے کو افعال کی تفاصیل کا علم حاصل نہیں ہوتا اس لئے بندہ خالق نہیں ہوسکتا۔ اسلئے کہ بندہ جب چلتا ہے تو اس کی حرکات اور ان کے درمیان سکنات بھی پائی جاتی ہیں' پھر کئی حرکات سریع ہوتی ہیں اور کئی بطئی۔ بندے سے ان کی تفصیل پوچھیں تو وہ نہیں بتا سکتا۔ یہ نہیں کہ اسے پتہ تھا تو بھول گیا بلکہ اس کا علم ہی اسے حاصل نہیں ہوتا۔

پھر اس کے چلنے میں اگر اس کے اعضاء کی حرکت' پٹھوں کی حرکت' پٹھوں کے پھیلاؤ کے بارے میں سوال کریں تو وہ نہیں بتا سکتا۔ یہ سب اس کے عدم پر دال ہیں کہ وہ افعال کی تفاصیل کا علم نہیں رکھتا۔

نصوص وارد ہیں اس پر کہ ہر چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے" وہی بندوں کے اعمال کا بھی خالق ہے" جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے" واللہ خلقکم وما تعملون " (اللہ تعالیٰ ہی ہے خالق ہے تمہارے اور تمہارے اعمال کا) ما مصدر یہ ہے اسلئے" ما تعملون " کا معنی ہے" عملکم " اس طرح ضمیر کے حذف کی ضرورت نہیں ہوگی" کیونکہ اگر ما موصولہ مانا جائے تو صلہ جملہ ہو تو اس میں ضمیر محذوف نکالنی پڑتی ہے جبکہ اس میں ضمیر اور یا کوئی اور عائد نہ ہو۔

ما موصولہ اگر بنایا جائے تو عمل مبنی للمفعول ہوگا جو" تعملون" کے ضمن میں ہے"

یعنی وہ تمہارے معمولات کو جانتا ہے یہ سب افعال کو شامل ہوگا۔

لیکن جب یہ کہا جائے"اہل سنت کے مذہب کے مطابق" افعال العباد مخلوقة لله تعالى " یا معتزلہ کے مطابق مخلوقۃ للعبد" کہا جائے اس وقت" ما مصدریہ والا معنی ہی ہوگا ایجاد اور ایقاع" بلکہ حاصل بالمصدر والا معنی ہوگا متعلق ایجاد وایقاع" یعنی آیۃ کریمہ سے استدلال موقوف ہے ما مصدریہ پر جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے" ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه " عقل بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ بندے کا فعل بھی شئی ہے" اسلئے افعال عباد کا خالق بھی اللہ تعالی ہے۔

اور اللہ تعالی کا ارشاد" افمن یخلق کمن لا یخلق " مقام مدح میں ذکر ہے کہ وہی عبادت کا مستحق ہے کیونکہ خالق وہی ہے کوئی غیر خالق اسکے برابر نہیں ہوسکتا" اس سے بھی واضح ہوگیا کہ خالق افعال عباد صرف اللہ تعالی ہے۔

اعتراض: معتزلہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں ان کو مشرک کہنا چاہئے حالانکہ تم ان کو مشرک نہیں کہتے بلکہ موحدین کہتے ہو۔

جواب: شرک کی تعریف یہ ہے:

"اثبات الشریک فی الالوھیۃ بمعنی وجوب الوجود کما للمجوسی او بمعنی استحقاق العباد کمابعدۃ الاصنام"

"الوہیۃ میں شرک ثابت کرنا ایسا جیسے مستقل واجب الوجود مانا جائے' جیسے مجوسی دو مستقل معبود مانتے ہیں ایک نیکیوں کا خالق اور ایک برائیوں کا خالق' یا کسی غیر خدا یعنی بتوں وغیرہ کو مستحق عبادت سمجھنا۔"

معتزلہ میں دونوں طرح کا شرک نہیں پایا جاتا' وہ بندے کو اللہ تعالی کی طرح خالق نہیں مانتے بلکہ وہ بندے کی تخلیق کو آلات واسباب کے تابع کرتے ہیں' اور ان اسباب وآلات کو اللہ تعالی کی تخلیق مانتے ہیں' یعنی معتزلہ کہتے ہیں: بندہ اللہ تعالی کی دی ہوئی طاقت سے اپنے افعال کی تخلیق کرتا ہے' اس لئے معتزلہ مشرک نہیں۔

البتہ مشائخ ماوراء النہر نے معتزلہ کو گمراہ اور کافر کہنے میں مبالغہ سے کام لیا ہے' انہوں نے کہا کہ مجوسی ان سے بہتر ہیں کہ وہ رب تعالیٰ کے ساتھ شریک مانتے ہیں' اور معتزلہ بیشار خالق رب سے شریک مانتے ہیں۔

معتزلہ کی دلیل:

انہوں نے کہا ہے کہ ہم بداہۃً فرق کرتے ہیں۔ ماشی کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان کہ ماشی کی حرکت بالاختیار ہے' اور رعشہ والے کی حرکت بالاضطرار ہے اگر ہر حرکت کو اللہ کی تخلیق مانا جائے تو قاعدہ تکلیف باطل ہو جائے گا یعنی مدح وذم' ثواب وعقاب کا کوئی ضابطہ ہی نہیں رہے گا۔ جواب: یہ اعتراض تو جبریہ فرقہ پر کیا جاسکتا ہے جو بندے کے کسب واختیار کی نفی کرتے ہیں' ہم تو بندے کو کاسب ومختار مانتے ہیں' اسلئے یہ اعتراض ہم پر وارد ہی نہیں ہوسکتا' مزید تحقیق اس کی ان شاء اللہ آگے آئے گی۔

معتزلہ کی اور دلیل:

اگر اللہ تعالیٰ کو تمام افعال کا خالق مانا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ قائم قاعد' آکل شارب' زانی' سارق وغیرہ ہو کیونکہ قائم "من قام بہ القیام" قاعد "من قام بہ القعود" کو کہتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ان صفات سے متصف ہونا جائز نہیں۔ معتزلہ کا رد: معتزلہ کا یہ قول ہی جہالت پر مبنی ہے' وہ "من اوجد القیام" اور "من قام بہ القیام" میں فرق ہی نہیں کرسکے "موجد" قیام کو قائم نہیں کرتے بلکہ "من قام بہ القیام" کو قائم کہتے ہیں' رب تعالیٰ خالق قیام ہے' قیام اسکے ساتھ قائم نہیں۔ یہی صورت سب صفات اجسام کی ہیں۔

معتزلہ کی نقلی دلیلیں:

رب تعالیٰ نے فرمایا {فتبارك الله احسن الخالقين} برکت والا ہے اللہ جو سب خالقوں سے بہتر ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کو رب نے فرمایا {واذ تخلق من الطين كهيئة الطير} اور جو تم پیدا کرتے کیچڑ سے پرندے کی شکلیں' ان آیات سے بندوں کا خالق ہونا

واضح ہے۔ جواب: دونوں آیات جو تم نے بطورِ دلیل پیش کی ہیں' ان کا مطلب پیدا کرنا نہیں جو تم نے معنی کیا ہے' بلکہ ان میں خلق بمعنی تقدیر ہے:

"وهي كلها بأرادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره"

"بندوں کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اس کی مشیت اور اس کے حکم اور اس کے فیصلہ اور اسکی تقدیر سے ہیں"

ارادہ اور مشیت دونوں کا ایک ہی معنی ہے' اور حکم سے مراد خطاب تکوین ہے' اور قضیہ سے مراد اس کا فیصلہ یعنی کام کرنا بمع قوت کے جس میں کوئی اور تغیر نہ کر سکے۔

اعتراض: اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے ہو تو اس کی اس میں رضاء پائی جائے گی' حالانکہ باطل ہے اس لئے کہ رضاء بالکفر کفر ہے۔

جواب: کفر مقضیٰ یعنی مکوَّن ہے' قضاء نہیں۔ رضاء یعنی تکوین میں پائی جاتی ہے مکوَّن (مقضیٰ) میں نہیں۔

وتقديره: بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کی تقدیر میں ہیں۔ تقدیر کا مطلب ہر مخلوق کی حد بیان کرنا جو حسن' قبح' نفع' ضرر پائے جائیں اور بھی جو اس مخلوق پر مشتمل ہوں زمان' مکان' اسی طرح جو اس مخلوق پر مرتب ہوتے ہیں ثواب اور عقاب۔

اعتراض: تقدیر غیر ہے قدرت کی' قدرت کو ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: ارادہ ذکر کر دیا ہے ارادہ قدرت کو شامل ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پہلے ذکر کر دیا گیا "ان الكل بخلق الله تعالى" ہر چیز اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے' اسی سے قدرت اور ارادہ بھی سمجھ آ گئے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی خلق میں اکراہ و اجبار نہیں ہر چیز اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔

اعتراض: جب ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تقدیر میں ہے اور اسی کی مخلوق ہے تو اسطرح کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہو گا ان کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہیں ہو گا

جواب: اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار دیا ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا ارادہ پایا جاتا ہے اور اسے علم حاصل

ہے کہ اس نے کفر و فسق کرنا ہے' لیکن بندہ اپنے اختیار سے کرتا ہے اس لئے وہ مجبور نہیں ہوتا۔

معتزلہ رب تعالیٰ کے ارادہ کا انکار کرتے ہیں:

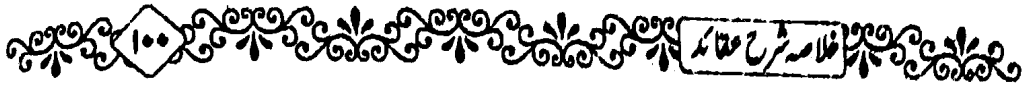
وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا ارادہ کرتا ہے اور فاسق سے طاعت کا۔ وہ کفر و معصیت کا ارادہ نہیں کرتا۔ ان کے نزدیک ارادۂ قبیح ہے جیسے خلقِ قبیح قبیح ہے۔

اہلِ سنت کی طرف سے جواب:

قبیح کسب ہے جس کی وجہ سے انسان قباحت سے متصف ہوتا۔ قبیح کا ارادہ یا قبیح کی خلق قبیح نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف قباحت کی نسبت نہیں ہو سکتی۔ معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے بغیر پائے جاتے ہیں۔ یہ قول ان کا بہت ہی برا ہے' اس سے اللہ تعالیٰ کا عجز لازم آتا ہے۔

حکایت عمرو بن عبید معتزلی نے کہا: مجھے کسی نے الزامی جواب دے کر اتنا خاموش نہیں کر دیا جتنا ایک مجوسی نے وہ میرے ساتھ کشتی میں سوار تھا۔ میں نے اسے کہا: تو اسلام کیوں نہیں قبول کرتا؟ اس نے کہا: اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ابھی ارادہ نہیں کیا' جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں اسلام لے آؤں گا' تو میں نے مجوسی کو کہا: اللہ تعالیٰ تیرے اسلام کا ارادہ کرتا ہے مگر شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں۔ تو مجوسی نے کہا: پھر تو میں شریک غالب کے ساتھ ہوں۔

حکایت قاضی عبدالجبار ہمدانی معتزلی صاحب بن عباد (عضدالدولۃ کے وزیر) کے پاس گیا' وہاں اہل سنت کے عالم ابواسحاق اسفرائنی بھی موجود تھے۔ ہمدانی نے جب انہیں دیکھا تو اس نے کہا "سبحان من تنزہ عن الفحشاء" اس کا مطلب یہ تھا کہ تم کہتے ہو وہ فحشاء کا ارادہ کرتا ہے' حالانکہ وہ اس سے پاک ہے۔ استاذ ابواسحاق نے فوراً جواب دیا "سبحان من لا یجری فی ملکہ علی خلاف ارادتہ" پاک ہے وہ ذات جس کے ملک میں اس کے ارادہ کے خلاف کوئی کام نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ: ارادہ اور رضاء میں فرق ہے۔ ارادہ ہر چیز میں رب تعالیٰ کا پایا جاتا ہے لیکن رضاء

قبائح میں نہیں پائی جاتی۔

"والمعتزلة اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادة" الخ

معتزلہ کہتے ہیں امر مستلزمِ ارادہ ہے' اور نہی مستلزمِ عدم ارادہ ہے یعنی جب امر پایا جائے گا تو اس میں ارادہ ضرور ہوگا' اور جہاں نہی پائی جائے گی وہاں ارادہ یقیناً نہیں پایا جائے گا۔ اس لئے وہ کہتے ہیں: ایمان کا حکم دیا گیا ہے اسلئے کافر کا ایمان مراد ہے' اور کفر سے روکا گیا ہے اس لئے کفر غیر مراد ہے۔

اہلِ سنت کی طرف سے جواب:

تمہارا قول درست نہیں' بلکہ صحیح یہ ہے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ کبھی امر پایا جاتا ہے لیکن ارادہ نہیں پایا جاتا ہے۔ کبھی نہی پائی جاتی ہے لیکن وہ کام مراد ہوتا ہے' اللہ تعالیٰ ہے حکمتوں اور مصلحتوں کو بہتر جانتا ہے۔

او لانه تعالىٰ لایسئل عما یفعل:

اور وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے یہ نہیں پوچھا جا سکتا کہ وہ کیا کرتا ہے' البتہ بندوں سے پوچھا جائے گا کہ وہ کیا کرتے ہیں؟

مثال: مالک کبھی غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کیلئے لوگوں کے سامنے کسی کام کا حکم دیتا ہے' حالانکہ اس کا ارادہ نہیں پایا جاتا کہ یہ کام وہ کرلے۔ اسی طرح کبھی ڈانٹ کے طور پر وہ غلام کہتا ہے یہ کام نہ کرو' لیکن اس کام کا ارادہ پایا جاتا ہے۔

"وللعباد افعال اختیاریة یثابون علیها ویعاقبون علیها"

"بندوں کے افعال اختیاری ہیں' نیکی کرنے پر ان کو ثواب حاصل ہوگا اور گناہ کرنے پر عذاب"

فرقہ جبریہ کہتا ہے کہ بندے کا فعل میں کوئی اختیار نہیں پایا جاتا ہے' اس کی حرکات وافعال ایسے ہی نہیں جیسے جمادات کو کوئی اختیار نہیں ہوتا' نہ قدرت' نہ ارادہ' نہ اختیار۔

اہل سنت کی طرف سے ان کا رد:

جبریہ کا یہ قول باطل ہے کیونکہ ہم بالبداھۃ فرق دیکھتے ہیں کہ کوئی ارادہ سے کسی چیز کو پکڑے تو وہ بھی ہاتھ کو حرکت دیتا ہے اور رعشہ والا بھی حرکت دیتا ہے' لیکن پہلے کی حرکت بالاختیار ہے اور دوسرے کی حرکت میں اختیار نہیں۔

اور وجہ سے رد:

اگر بندے کا فعل نہ ہو بالکل تو اسے تکلیف دینا صحیح نہ ہو' اور نہ ہی اس پر کے افعال پر ثواب مرتب ہو اور نہ ہی عذاب اور نہ ہی بندے کی طرف حقیقی طور پر کی منسوب ہو سکیں جو قصد و اختیار کو چاہتے ہیں جیسے کہا جائے "صلی وصام' کتب" حالانکہ یہ بندے کے اختیار سے ثابت ہوتے ہیں' اسی لئے حقیقی طور پر اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ بخلاف "طال الغلام واسود لونہ" یہ افعال غیر اختیاریہ ہیں' یہ مجازی طور پر بندے کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

والنصوص القطعية تنفي ذلك "نصوص قطعیہ جبر کی نفی کرتی ہیں" جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "جزاء بما كانوا يعملون" عمل کی نسبت ان کی طرف کی اور جزاء کو ان کے اعمال پر مرتب کیا اور ارشاد فرمایا "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (جو چاہے ایمان لانے اور جو چاہے کفر کرے) اسے واضح ہے کہ بندے کے اعمال اس کی مشیت و اختیار پر مبنی ہیں۔

اعتراض: جب کہا جائے کہ بندے کا ہر فعل اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور علم سے پایا جاتا ہے تو خود بخود جبر ثابت ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور علم کا تعلق وجودِ فعل سے ہوگا تو فعل واجب ہو جائے گا' اسی طرح ترک سے تعلق تو ترک واجب ہوگا' تو بندہ فعل و ترک میں مجبور ہو گیا۔

جواب: اللہ تعالیٰ کو علم حاصل ہوتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے یہ کام کرے گا یا نہیں کرے

گا۔اب کوئی اشکال نہ رہا بلکہ بندے کا مختار ہونا ثابت ہو گیا ہے۔

اعتراض: بندے کا فعل واجب ہو گا یا ممتنع ۔ یہ وجود و امتناع منافی ہیں اختیار کے تو بندے کا اختیار کیسے ثابت ہو گا؟

جواب: ہم کہتے ہیں: منافات کا قول ممنوع ہے جب وجوب بالاختیار پایا جائے تو یہ اختیار کو ثابت کرتا ہے۔

وایضا منقوض بافعال الباری تعالی:

اگر تمہارا قول مانا جائے تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ اپنے افعال میں مجبور ہے حالانکہ اس کے افعال ازل میں علم اور ارادہ سے متعلق ہیں۔

جبریہ کی طرف سے اعتراض: تم کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ مستقل خالق ہے بندے کے افعال کا' اس سے تو تم نے جبر کا اقرار کر لیا کیونکہ بندے کے فاعل مختار ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنے افعال کا قصد و ارادہ سے موجد ہے۔

اور یہ بھی گزر گیا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ افعال کی خلق اور ایجاد میں مستقل ہے" ومعلوم ان المقدور الواحد لا یدخل تحت قدرتین مستقلتین " یہ معلوم ہے کہ ایک مقدور دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں۔اس سے تو یہ لازم آئے گا یا بندہ فاعلِ مختار نہ ہو یا اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق نہ ہو۔

جواب: اعتراض تو اگرچہ قوی ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بندہ اپنی قدرت کو فعل کی طرف لگاتا تو وہ کسب ہے اور رب تعالیٰ فعل کو موجود کرتا ہے تو یہ خلق ہے۔ مقدور واحد یعنی فعلِ عبد اگرچہ دو قدرتوں کے تحت داخل ہے لیکن دو جہتیں مختلف ہیں۔ فعلِ عبد اللہ تعالیٰ کا مقدور ہے بحیثیت ایجاد کے اور بندے کا مقدور ہے بحیثیت کسب کے۔

کسب و خلق میں فرق:

(۱): کسب آلہ سے واقع ہوتا (اعضاء' تلوار' قلم وغیرہ سے) اور خلق بغیر آلہ کے واقع

ہے۔

﴿۲﴾: کسب یعنی فعل مکسوب قدرت کا سب کے محلِ قدرت میں پایا جاتا ہے اور خلق محلِ قدرت نہیں پایا جاتا۔ محلِ قدرت سے مراد بندے کا جو مقدور نہیں وہ بھی مخلوق ہے، اور خلق محلِ قدرت میں نہیں میں پایا جاتا ہے، مثال کے طور پر زید جس حرکت پر قادر ہے اس کی وہ حرکت زید کا کسب ہے اور اللہ تعالیٰ کی خلق ہے اور زید کی رعشہ سے حرکتِ ید پر زید قادر نہیں، اس لئے زید کا وہ کسب تو نہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔

﴿۳﴾: کسب بغیر اللہ تعالیٰ کی قدرت کے نہیں پایا جاسکتا کیونکہ قدرتِ عبد موثر ہے، اس سے فعل بغیر اللہ تعالیٰ کی قدرت کے نہیں پایا جاسکتا ہے، اور خلق بغیر قدرت عبد کے پائی جاتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ بغیر کسبِ عبد کے جسے چاہے پیدا کرے۔

اعتراض: معتزلہ کی طرف جو تم منسوب کرتے ہو کہ وہ بندے کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں، اسلئے وہ رب تعالیٰ کی خلق میں بندے کی شرکت مانتے ہیں لیکن یہ شرکت تو تم نے خود ہی ثابت کردی کہ تم ہو کہ فعلِ عبد مقدور العبد اور مقدور الخالق ہے معاً۔

جواب: معتزلہ اور ہمارے (اہل سنت) مذہب میں واضح فرق موجود ہے، اس لئے کہ شرکت کا مطلب یہ ہے کہ دو شخص ایک چیز پر جمع لیکن ہر ایک کا حصہ علیحدہ ہو۔ معتزلہ اسی شرکت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں: کہ بندہ افعال کا خالق ہے اور صانع تعالیٰ اعراض واجسام کا خالق ہے، یعنی معتزلہ بندے اور رب تعالیٰ کو تخلیق میں شریک مانتے ہیں لیکن تخلیق علیحدہ علیحدہ مانتے ہیں۔

اہلِ سنت کا مذہب ہے کہ ایک امر دو کی طرف منسوب ہے لیکن جہتیں مختلف ہیں جیسے زمین رب تعالیٰ کی مملوک ہے بحیثیت تخلیق کے اور بندے کی مملوک ہے بحیثیت تصرف کے۔ اسی طرح بندے کا فعل بندے کی طرف منسوب ہے کسب کے لحاظ سے اور رب تعالیٰ کی طرف منسوب ہے خلق کے لحاظ سے۔

اعتراض: اگر بندہ کاسب ہو اور اللہ تعالیٰ خالق تو کیسے صحیح ہوگا کہ کسب قبیح قبیح ہو اور خلق قبیح قبیح نہ ہو حالانکہ کسب اضعف ہے خلق سے کیونکہ بغیر خلق کے کسب واقع نہیں ہوتا۔

جواب: "قد ثبت ان الخالق حکیم" الخ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ بیشک خالق تعالیٰ حکیم ہے کوئی چیز وہ پیدا نہیں کرتا مگر یہ کہ اس عاقبت حمیدہ پائی جاتی ہے اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہوں۔ اور ہمیں یہ بھی یقین ہے کہ ہم کتنے ہی افعال قبیح کرتے ہیں ہمارے قبیح افعال کی تخلیق رب تعالیٰ فرماتا ہے۔

اس میں کئی حکمتیں اور مصلحتیں پائی جاتی ہیں کما فی خلق الاجسام الخبیثۃ الضارۃ المولمۃ" جس طرح اجسام خبیثہ جو ضرر دینے والے اور درد پہنچانے والے ہیں ان میں بھی عظیم نفع پایا جاتا ہے سانپ کا زہر بھی سانپ سے بنائے ہوئے تریاق سے زائل ہوتا ہے بچھو کی راکھ قوت باہ کیلئے مفید ہے جب اسے مثانہ پر ملا جائے وغیرہ۔

بخلاف الکاسب: الخ

کاسب چونکہ کبھی اچھا فعل کرتا ہے کبھی برا۔ اس وجہ سے سب کا فعل قبیح قبیح ہوگا اس میں سفاہت پائی گئی ہے اسی وجہ سے وہ مستحق مذمت و عتاب ہوتا ہے۔

والحسن منها برضاء الله تعالی:

بندوں کے حسین افعال اللہ تعالیٰ کی رضاء سے پائے جاتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے پائے جاتے ہیں ان پر کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔

حسن کی تعریف: بندوں کے وہ افعال جو دنیا میں مدح کے مستحق ہوں اور آخرت میں ثواب کے وہ حسن کہلاتے ہیں۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ تعریف اس طرح کی جائے کہ حسن وہ ہے جس میں مذمت و عتاب نہ پایا جائے یہ تعریف مباح کو بھی شامل ہوگی۔

والقبیح منها لیس برضاء الله تعالی:

بندوں کے افعال قبیحہ میں اللہ تعالیٰ کی رضاء نہیں پائی جاتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے

ارشادفرمایا{ولا یرضی لعبادہ الکفر}وہ اپنے بندوں سے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔
یعنی ارادہ، مشیت، تقدیر کا تعلق ہر ایک حسین وقبیح سے پایا جاتا ہے لیکن رضا، محبت اور امر کا تعلق صرف احسن افعال سے ہوتا ہے قبیح سے نہیں۔

والاستطاعة مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل:

استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے یعنی بندے کو فعل سے پہلے فعل پر قدرت نہیں ہوتی۔ جب بندہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس میں قدرت پیدا کردیتا ہے۔

معتزلہ کا مذہب:

انہوں نے کہا: قدرت بندے میں موجود ہوتی ہے فعل سے پہلے اور فعل کے ساتھ بھی۔ استطاعت عینِ قدرت ہے جس کے ساتھ فعل پایا جاتا ہے۔ صاحب تبصرہ نے کہا: استطاعت وقدرت عرض ہے اللہ تعالیٰ حیوان میں پیدا کرتا ہے جس کے ذریعے وہ افعال اختیار یہ کرتا ہے یہ استطاعت وقدرت فعل کی علت ہے۔
جمہور کا قول: استطاعت وقدرت فعل کی علت نہیں بلکہ شرط ہے۔ علت وشرط میں فرق: علت وہ ہے جو مؤثر ہو وجوبِ حکم کیلئے یعنی وجوبِ حکم اس پر مرتب ہوتا ہے۔ اور شرط وہ ہے جسکی طرف وجودِ حکم تو منسوب ہو لیکن وجوب اس کی طرف منسوب نہ ہو۔

وبالجملة :الخ

حاصلِ کلام یہ ہے کہ علت والوں کا قول لیا جائے یا شرط والوں کا ہر حال میں استطاعت یہ صفت ہے جیسے اللہ تعالیٰ پیدا فرماتا ہے جب بندہ فعل کے کسب کا ارادہ کرتا ہے۔ اگر بندہ فعلِ خیر کا ارادہ کرلے تو اللہ تعالیٰ فعلِ خیر کی قدرت پیدا کردیتا ہے اور اگر بندہ فعلِ شر کا ارادہ کرلے تو اللہ تعالیٰ فعلِ شر کی قدرت پیدا کردیتا ہے۔ اسی وجہ سے کافروں کی مذمت بیان کی گئی "لا یستطیعون السمع "وہ حق قبول کے طور پر نہیں سنتے۔
نتیجہ واضح ہوا: جب استطاعت عرض ہے تو واجب ہے کہ فعل کے ساتھ مقارن ہو

'زمانہ میں فعل سے پہلے نہ ہو ورنہ فعل کا وقوع بغیر استطاعت وقدرت کے لازم آتا ہے'
اس لئے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے۔

اعتراض: استطاعت عرض ہے اور عرض کی بقاء نہیں۔ یہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو تجدد امثال ممکن ہے اس طرح فعل بغیر استطاعت کے لازم نہیں آئے گا کیونکہ مثلِ عرض پائی گئی ہے وہ بھی عرض ہی ہے۔

جواب: تمہارا یہ اعتراض ہمارے خلاف نہیں کیونکہ تم نے مثل متجدد کو مقارن مان لیا ہے۔ پھر تمہارا یہ دعوی بھی بلا دلیل ہے کہ فعل قدرتِ سابق سے نہیں بلکہ مثلِ متجدد سے ہے اس پر لازم ہے کہ دلیل قائم کی جائے۔

صاحبِ کفایہ معتزلہ سے پوچھتے ہیں: کہ تم کیا شق اختیار کرتے ہو بقاء قدرتِ سابقہ تم آنِ فعل تک مانتے ہو۔ تجددِ امثال سے بقاء اعراض کی استقامت سے۔ اگر تم بقاء اعراض مانو تو اس سے تمہارا اپنے مذہب کو چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ تم نے قدرت سابقہ کو فعل کے مقاران مان لیا ہے" حالانکہ تم فعل سے پہلے مانتے ہو۔ اور اگر تجدد امثال کا تمہارا قول ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ فلم صارا الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا" تو کسی طرح حالتِ ثانیہ میں فعل واجب ہوگا اور حالت اولی میں ممتنع۔

ففیہ نظر:

صاحبِ کفایہ کے قول پر نظر ہے' ہوسکتا ہے معتزلہ دونوں شقوں کا جواب دے دیں۔ پہلی شق کا جواب معتزلہ دیتے ہیں۔ جو لوگ (یعنی ہم) اس کے قائل ہیں کہ استطاعت فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ وہ مقارن فی الزمان نہیں ہوسکتی "بلکہ معتزلہ یہ کہتے ہیں {ان القدرة مكون سابقة ومقارنة } بیشک قدرت کی تکوین (تخلیق) سابق ہوتی ہے لیکن فعل کے مقارن ہوتی ہے۔ اور وہ یہ نہیں کہتے کہ ہر فعل کی

قدرت اس سے زمانہ کے لحاظ پر پہلے ہو یقینی طور پر کہ حدوث فعل زمانہ حدوث قدرت میں منتج ہاوجود جمیع شرائط کے اقتران کے۔

یعنی معتزلہ کا یہ قول ہی نہیں فعل کے قدرت مقارن نہیں ہو سکتی وہ تو صرف فعل سے پہلے ہی قدرت کو مانتے خواہ وہ کے مقارن ہی ہو۔

دوسری شق کا وہ جواب دیتے ہیں جائز ہے کہ فعل پہلی حالت میں یعنی استطاعت (جو عرض ہے) ہونے کے باوجود ممتنع ہو اسلئے کہ ہو سکتا ہے شرط منتفی ہو۔ یا کوئی مانع پایا جائے لیکن حالتِ ثانیہ یعنی مثلِ متجدد میں ہو سکتا ہے شرائط پائی جائیں اور موانع اٹھ جائیں' اس طرح ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی۔ قدرت چونکہ صفتِ قادر ہے دونوں حالوں میں برابر ہوگی خواہ تجددِ امثال کا قول کیا جائے یا کہ استقامتِ عرض کا۔

علامہ رازی اور علامہ تفتازانی کا مختار یہ ہے کہ استطاعت کا معنی جب یہ لیا جائے قدرۃ جو جمیع شرائط کو مستجمع ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ پائی جائے ورنہ فعل سے پہلے پائی جائے گی۔

<u>واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان :</u>

بقاءِ اعراض کا امتناع مبنی ہے ان مقدمات پر جن کا بیان مشکل ہے۔ وہ تین مقدمات پر مشتمل ہے لیکن ان تینوں کا رد پیش کیا گیا ہے۔

①: بقاء الشئ امرِ محقق (موجود) ہے جو اس پر زائد ہے تو اس طرح بقاء الشئ عرض ہے جو قائم ہے عرض کے ساتھ۔ اسے رد کیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے جو تم نے کہا ہے کہ قیام العرض بالعرض لازم آتا ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں: کہ بقاء الشئ سے مراد اس کا وجود بنسبت زمان ثانی کے ہے۔ یہ اس کے وجود پر زائد نہیں۔

②: دوسرا مقدمہ یہ ہے "قیام العرض بالعرض ممتنع ہے" اسے رد کیا گیا ہے کہ قیام تحیز نہیں کہ کہا جائے کہ اس کے ساتھ اس کا غیر متحیز نہیں بلکہ اختصاص الناعت

ہے۔

④: تیسرا مقدمہ یہ ہے "قیام العرض وبقاء العرض ایک محل سے معاً ممتنع ہے" اسے رد کیا گیا ہے تمہارا قول ممنوع ہے کیونکہ سواد اور بقاء دونوں ہی جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ بقاء سواد کے ساتھ قائم نہیں۔

فعل سے پہلے استطاعت کے قائلین کی دلیل ہے:

تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہوتی ہے بداھۃً اس لئے کہ کافر ایمان کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح مومن نماز کے وقت آنے پر نماز کے ادا سے پہلے نماز کا مکلف ہوتا ہے۔ اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ پائی جائے تو لازم آئے گا عاجز کو مکلف بنانا' یہ باطل ہے کیونکہ رب تعالیٰ نے فرمایا "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا" اللہ تعالیٰ کسی نفس کو نہیں تکلیف دیتا مگر اس کی طاقت کے مطابق۔

جواب: استطاعت کی دو قسمیں ہیں: ایک قدرت اور دوسری آلات واسباب وجوارح کا سلامتی میں ہونا۔ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور سلامتی آلات وغیرہ فعل سے پہلے ہوتی ہے جیسے رب تعالیٰ نے فرمایا "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" اس سے مراد اسباب کے حصول کی استطاعت ہے۔

اعتراض:

ہم تمہارا قول تسلیم نہیں کرتے کہ "استطاعت بمعنی سلامتی اسباب وغیرہ ہے" کیونکہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور سلامتی اسباب وغیرہ اس کی صفت نہیں۔ لہٰذا تمہارا یہ کہنا درست نہ رہا۔

جواب نمبر ۱:

تمہارا اعتراض لغو ہے جس طرح مکلف کی صفت استطاعت ہے اسی طرح سلامتی اسباب وغیرہ بھی اس کی صفت ہے' اسی لیے کہا جاتا ہے "ھو ذو سلامۃ" ہاں!

فرق یہ ہے کہ مفرد سے اسم فاعل کا صیغہ آجائے گا جیسے مستطیع لیکن مرکب سے اسم فاعل کا صیغہ نہیں آئے گا۔

حاصلِ کلام:

"وصحة التكليف تعتمد على هذه الا ستطاعة" تکلیف کی صحت موقوف ہے اسی استطاعت پر یعنی سلامتی اسباب وغیرہ پر، نہ کہ قدرت پر۔ اگر قدرت کے نہ پائے جانے پر تکلیف بالعجز کا قول کیا جائے تو یہ درست نہیں۔ اگر استطاعت بمعنی سلامتی اسباب ہو تو اس سے عجز لازم نہیں آئے گا کیونکہ وہ تو ہم بھی فعل سے پہلے مانتے ہیں۔

جواب نمبر۲:

ایک ہی قدرت دو ضدوں کی صلاحیت رکھتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یعنی جو قدرت ایمان کی طرف پھیری جاتی ہے وہ کفر کی طرف بھی پھیری جاتی ہے۔ اختلاف صرف تعلق میں ہوتا ہے تعلق کا اختلاف نفسِ قدرت میں اختلاف ثابت نہیں کرتا۔ اسلئے کافر حالتِ کفر میں بھی ایمان پر قادر ہوتا ہے تو اسے ایمان کا مکلف بنایا جاتا ہے لیکن اس نے اپنی قدرت واستطاعت کو اپنے اختیار سے کفر کی طرف لگایا یعنی کفر کا جب اس نے ارادہ کیا تو رب تعالیٰ نے بھی کفر کی استطاعت اس میں پیدا کر دی۔ جب اس نے اپنے اختیار سے ایمان نہیں لایا تو وہ مستحق مذمت وعقاب ہو گیا۔

لیکن اس جواب میں بظاہر قدرت فعل سے پہلے تسلیم کرنا لازم آرہا ہے کہ قدرت علی الایمان حالت کفر میں ایمان سے پہلے ہوگی۔ بعض حضرات نے اسی جواب کو اسطرح بیان کیا ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کے ساتھ صلاحیت رکھتی ہے لیکن باعتبار تعلق کے ایک پر ہی وہ مخصوص مصر ہوتا ہے اس لئے قدرت اس کے ساتھ قائم ہوگی، لیکن نفسِ قدرت کبھی متقدم ہوتی ہے اور اس کا تعلق ضدین سے ہوتا ہے لیکن شارح نے اس کا رد کیا ہے کہ اس میں نزاع متصور نہیں" بلکہ یہ کلام لغو ہے۔

ولا یکلف العبد بما لیس فی وسعہ:

بندے کو اس کی تکلیف نہیں دی جاتی جو اس کی طاقت نہ ہو۔

①: ممتنع بذاتہ کا بھی انسان کو مکلف نہیں بنایا جاتا جیسے اجتماع ضدین۔

②: ممکن بذاتہ لیکن ممتنع عادۃً ہو اس کا بھی مکلف نہیں بنایا جاتا جسطرح خلق اجسام۔

③: ممتنع بذاتہ نہ ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ہو اس کا انسان کو مکلف بنایا جاسکتا ہے۔ اس میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ ممتنع بذلتہٖ نہ ہونے کی وجہ سے اس کا انسان کو اس لئے مکلف بنایا جاتا ہے کہ وہ مقدور العبد ہے۔

مالا یطاق کی تکلیف نہ دینے پر دلیل:

رب تعالیٰ کا ارشاد واضح ہے"لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا"

اعتراض: فرشتوں کی "انبئونی باسماء ھولاء" سے امر دیا گیا حالانکہ وہ اپنے عجز کا اعتراف بھی کر چکے تھے یہ تکلیف "مالا یطاق" ہے کس طرح اسے جائز رکھا گیا ہے۔

جواب: یہ امر تعجیز کیلئے ہے تکلیف کیلئے نہیں کہ اس پر کوئی اعتراض وارد ہو سکے۔

"ربنا ولا تحملنا مالا طاقۃ لنابہ" اسی وقت دعا میں تکلیف مالا یطاق کا ثبوت نہیں بلکہ دعاء کا مقصد یہ ہے کہ اے اللہ! ہمیں ان عوارض سے بچا جن سے تیرے امر و نہی پر عمل کرنا مشکل ہو جائے۔

وانما النزاع فی الجواز:

نزاع تکلیف مالا یطاق کے جواز میں ہے واقع ہونے میں نہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں تکلیف مالا یطاق عقلاً قبیح ہے اس لئے اس کا جواز منع ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی قباحت کا کوئی ذکر نہیں اس لئے اس میں جواز ہے۔ لا یکلف اللہ نفسھا الا وسعھا سے نفی جواز پر بھی اسطرح دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہو تو البتہ اس کا فرض وقوع محال نہ ہو حالانکہ کا محال ہونا مستلزم ہے ملزوم کے

محال ہونے۔ جب تکلیف مالا یطاق کا وقوع محال ہے تو وقوع کو جائز ماننے سے اللہ تعالیٰ
کے قول لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا "میں کذب لازم آئے گا' وہ محال ہے۔
اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ ہر ممکن فی ذاتہٖ فرض وقوع محال لازم
آئے۔ عدم لزوم محال واجب ہوگا وقوع ممکن سے۔ اگر اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو اور اگر
اس کو امتناع بالغیر عارض ہو تو جائز ہے لزومِ محال لیکن وہ لزومِ محال بذاتہٖ لازم آئے گا بلکہ
امتناع بالغیر کی وجہ سے لازم آئے گا۔
اللہ تعالیٰ نے جب عالم کو اپنی قدرت اور اپنے اختیار سے موجود کیا تو عدم عالم ممکن
بذاتہٖ ہے کیونکہ عالم واجب الوجود ہے لیکن اگر لازم کیا جائے فرضِ وقوع عدم کو تو یہ محال ہے
کیونکہ معلول کا علت تامہ سے تخلف لازم آئے گا۔
حاصل کلام یہ ہے کہ ممکن کا فرضِ وقوع محال نہیں جب اس کی ذات کو دیکھا
جائے۔ ہاں! اگر امر زائد یعنی امتناع بالغیر کو دیکھا جائے تو محال ہوگا۔ اسی لئے ہم نے کہا:
کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ ممکن محال کو مستلزم نہیں۔

ضارب کا درد مضروب کو اللہ کی تخلیق ہے:

اسی طرح کوئی انسان شیشہ توڑ دے تو شیشے کا ٹوٹنا اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اسلئے کہ
سب چیزوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

معتزلہ کا مذہب:

معتزلہ چونکہ بندوں کو افعال کا خالق مانتے ہیں۔ وہ افعال کی دو قسمیں بناتے
ہیں کہ فاعل سے فعل صادر ہوگا بلا واسطہ یا بالواسطہ۔ اگر بلا واسطہ ہو تو اسے وہ کہتے ہیں کہ فعل
بطریق مباشرہ ثابت ہوا اس میں بندہ اس فعل کے عدمِ حصول پر قادر ہوتا ہے۔ اگر وہ فعل
بالواسطہ ثابت ہو تو اسے وہ کہتے ہیں کہ یہ بطریقِ تولید ثابت ہوا۔ اس میں بندہ اس فعل کے
عدمِ حصول پر قادر نہیں ہوتا۔ مثلاً پٹھوں کی حرکت فعلِ مباشرۃ ہے ہاتھ وغیرہ کی حرکت فعلِ

تولید ہے۔

اس تمہید کے بعد معتزلہ کا قول واضح ہو گیا کہ وہ کہتے ہیں ضرب کی وجہ سے جو درد متولد ہوتا ہے یا کسر کی وجہ سے جو کسر متولد ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں۔ اہلِ سنت کا مذہب یہ ہے کہ ہر فعلِ عبد اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشادات گرامی اس پر دلالت کر رہے ہیں "خالق کل شیء" اور " افمن یخلق کمن لا یخلق "اور واللہ خلقکم وما تعملون "

ولا صنع للعبد فی تخلیقه :

معتزلہ جن افعال کو مولد کہتے ہیں کہ یہ بالتولید صادر ہیں۔ ان میں بندے کو تخلیق کی قدرت حاصل نہیں بلکہ شارح نے یہ کہا: تخلیق کی قید لگانے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ جن افعال کو مولد کہتے ہیں بندے کی صنعت کو ان میں دخل نہیں۔ نہ ہی بطریقِ تخلیق اور نہ ہی بطورِ کسب۔

مقتول اپنے وقتِ مقرر پر فوت ہوتا ہے:

یعنی اس کی موت کا وقت مقرر ہے۔ اسی وقت اس پر موت آئی ہے' وقت سے پہلے موت نہیں آتی۔ معتزلہ کہتے ہیں: اس کی موت کا وقت تو ابھی آگے تھا۔ اس کی عمر کی مدت ابھی باقی تھی لیکن قاتل نے اس کی عمر کو منقطع کر دیا ہے۔

اہلِ سنت کی دلیل:

اللہ تعالیٰ نے بندوں کی عمروں کو مقرر فرما دیا ہے، اس کا علم قطعی طور پر حاصل ہے اس میں کوئی تردد نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لکل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون "واضح ہوا کہ موت کے وقت مقرر میں کوئی تقدیم وتاخیر نہیں۔

معتزلہ کی دلیل:

بعض احادیث میں عمر کے بڑھنے کا ذکر موجود ہے۔ حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کہتے

ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "لا یرد القضاء الا الدعاء ولا یزید فی العمر الا البر" (رواہ الترمذی) تقدیر کو سوائے دعاء کے نہیں ٹالتی اور عمر نہیں بڑھتی مگر نیکی سے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "من احب ان یبسط فی رزقہ وینسالہ فی اثرہ فلیصل رحمہ" (رواہ البخاری)

معتزلہ کی دلیل کا جواب نمبرا:

احادیث میں جو عمر کی زیادتی کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل ہی جانتا ہے کہ فلاں بندہ اگر اس قسم کی نیکی نہ کرتا تو اس کی عمر مثال کے طور پر چالیس سال ہوتی، لیکن اس نے یہ نیکی کرنی ہے اس لئے اس لئے اس کی عمر مثال کے طور پر ستر سال ہونی ہے۔

جواب نمبر۲:

زیادتی عمر سے مراد کثرت خیر و برکت ہے، حقیقی طور پر عمر کی زیادتی مراد نہیں۔

معتزلہ کی دوسری دلیل:

اگر مقتول کی موت وقت مقرر پر آئے تو قاتل دنیا میں مذمت کا مستحق نہ ہوتا، اور آخرت میں عذاب کا مستحق نہ ہوتا، اور اسی طرح اس پر قتل خطاء میں دیت اور قتل عمد میں قصاص لازم نہ آئے کیونکہ قاتل کا مقتول میں دخل ہی نہیں ہوگا نہ خلقاً نہ کسباً۔

جواب نمبر۲:

رب تعالیٰ نے قاتل کو قتل نہ کرنے کا حکم دیا، یعنی اس نے کسی کو ناحق قتل کرنے سے منع کیا۔ قاتل کو سزا اس لئے دی جاتی ہے کہ اس نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے، اور فعل یعنی ضربِ سیف وغیرہ اس کا کسب ہے، اس کی تخلیق نہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادتِ شریفہ کے مطابق قاتل کے کسب کے بعد موت کو پیدا کر دیا۔

تنبیہ: بندے کا کسب ضربِ آلہ ہے۔ موت عرض ہے، میت کے ساتھ قائم ہے، اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ بندے کی صنعت موت میں نہ تخلیقی طور پر ہے نہ کسبی طور پر۔ اصل

میں اس بات میں اختلاف ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک موت امرِ وجودی ہے کیونکہ معدوم مخلوق نہیں۔ان کی دلیل یہ ہے کہ رب تعالیٰ نے فرمایا' خلق الموت والحیاۃ" اکثر متکلمین کے نزدیک موت عدمی ہے وہ "خلق الموت " کا معنی "قدر الموت " کرتے ہیں۔

والاجل واحد :

مقتول کی اجل ایک ہی ہے۔ایسا نہیں جیسے ابوالقاسم بلخی کعبی معتزلی نے کہا: کہ مقتول کی دو اُجل ہیں: ایک قتل اور دوسری موت۔اگر قاتل اسے قتل نہ کرتا تو وہ اپنی اجل یعنی موت کے اصلی وقت تک زندہ رہتا۔اور ایسا بھی نہیں جیسے فلاسفہ کہتے ہیں: حیوانات کی ایک اجلِ طبعی ہے اور ایک اختر امی ہے۔اجل طبعی: اس وقت آتی ہے جب رطوبۃ غریزیہ زائل ہو جائے اور حرارۃ غریزیہ ختم ہو جائے۔اجل اختر امی: آفات وامراض کی وجہ سے آتی ہے۔معتزلہ اور فلاسفہ کے اقوال عقل ونقل کے مخالف ہیں' جیسا کہ ہم نے قرآن پاک سے بیان کر دیا ہے کہ موت کا وقت مقرر ہے اس میں تقدیم وتاخیر نہیں۔

والحلال رزق والحرام رزق :

حلال رزق اور حرام رزق ہیں' کیونکہ رزق اسے کہا جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ بندوں تک پہنچائے وہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام۔

ماتن نے جو تعریف کی ہے وہ بہتر ہے بنسبت ان لوگوں کی تعریف کے جنہوں نے یہ کہا رزق وہ ہے جس کے ذریعے حیوان غذا حاصل کر لے۔اس تعریف میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کی گئی' حالانکہ رزق کی وہی تعریف معتبر ہے جس میں نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے۔معتزلہ نے کہا: حرام رزق نہیں کیونکہ وہ رزق کی کبھی تعریف کرتے ہیں کہ رزق وہ ہے جو مملوک ہو جسے مالک کھائے اور کبھی کہتے ہیں: رزق وہ ہے جس سے شریعت نے نفع حاصل کرنا منع نہ کیا ہو' یہ حلال ہی ہوگا۔

معتزلہ کا رد:

اگر معتزلہ کی رزق کی پہلی تعریف کو مانا جائے تو لازم آئے گا کہ حیوان جو کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو کیونکہ وہ تو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے۔ ان کا یہ قول درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ انسانوں اور حیوانوں سب کا رازق ہے۔ اور ان کی دونوں تعریفوں سے یہ لازم آئے گا ایک آدمی حرام ہی کھاتا ہے' حلال نہ کھائے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے رزق دیا ہی نہیں۔ یہ قول تو سراسر باطل ہے۔

اشاعرہ اہل سنت اور معتزلہ میں اختلاف کی وجہ:

معتزلہ نے کہا کہ جب اتفاقی بات ہے کہ رزق کا اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا ضروری کہ رازق صرف رب تعالیٰ ہے' اور یہ بھی اتفاقی بات ہے کہ بندہ حرام مال کھانے کی وجہ سے مذمت اور عذاب کا مستحق ہوتا ہے' اگر حرام کو اللہ تعالیٰ کا رزق کہا جائے تو قبیح چیز اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوگی۔

اشاعرہ کی طرف سے جواب:

بندہ چونکہ اپنے اختیار سے حرام چیز کو حاصل کرتا ہے اسلئے وہ مستحق مذمت وعقاب ہے' لیکن اللہ تعالیٰ خالق ہے اس لئے اس کی طرف منسوب بحیثیت خلق کے ہے۔

"وکل یستوفی رزق نفسہ حلالا کان او حراما"

"ہر شخص اپنا رزق پورا حاصل کر لیتا ہے خواہ حلال ہو یا حرام ہو" ایسا ممکن نہیں کہ اپنا رزق نہ کھائے' اور یہ بھی ممکن نہیں کہ یہ کسی غیر کا رزق کھالے' یا دوسرا اس کا رزق کھالے اسلئے کہ جو رزق اس کی تقدیر میں لکھا جا چکا ہے اسے کوئی دوسرا کھالے یہ ممکن ہی نہیں۔

رزق کا معنی جب معتزلہ والا لیا جائے تو پھر کوئی ممتنع نہیں' کہ ایک شخص اپنا رزق مکمل نہ کرلے اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ کون دوسرا شخص اس کا رزق کھالے۔

و الله تعالیٰ یضل من یشاء و یھدی من یشاء "

اللہ گمراہ کرتا ہے جسے چاہے اور ہدایت دیتا ہے جسے چاہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ضلالت اور اہتداء کو پیدا کرتا ہے' کیونکہ خالق صرف وہی ہے۔ مشیت کی قید سے بھی یہی بات سمجھ آ رہی ہے کیونکہ ہدایت کا معنی یہ لیا جائے طریق حق کا بیان تو یہ ہدایت ضالین مہتدین سب کیلئے پائی گئی ہے' اسی طرح اضلال کا معنی بندے کو گمراہ پانا اور گمراہ نام رکھنا مراد نہیں کیونکہ ان معانی کا تعلق مشیت سے نہیں لھذا مراد خلق ہدایت اور خلق ضلالت ہے۔

ہدایت کی نسبت کبھی نبی کریم ﷺ کی طرف اور کبھی قرآن کی طرف مجازاً کی جاتی ہے کیونکہ یہ سب ہدایت ہیں' اس طرح اضلال کی نسبت مجازاً کبھی شیطان کی طرف کی جاتی ہے اور کبھی بتوں کی طرف وہ بھی سبب ضلالت ہوتے ہیں۔

اعتراض: رب تعالیٰ نے فرمایا "واما ثمود فھدینھم فاستحبوا العمی علی الھدی " یہ کس طرح صحیح ہے حالانکہ اہتداء ہدایت سے متخلف نہیں۔

جواب: رب تعالیٰ کی طرف جب ہدایت کی نسبت کی جائے اور اس پر اہتداء کا مرتب نہ ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے ذریعے ان کو راہ دکھائی لیکن انہوں نے اسے قبول نہیں کیا۔

معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا مطلب "طریق صواب" کا بیان لیکن ان کا یہ قول باطل ہے کیونکہ رب تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو خطاب فرمایا" انك لا تھدی من احببت "اس آیۃ میں جو ہدایت کی نفی ہے وہ خلق ہدایت اور منزل مقصود تک پہنچانے کی نفی ہے ورنہ نبی کریم ﷺ تشریف ہی اس لئے لائے کہ آپ حق راہ کو بیان کریں۔

اس طرح نبی کریم ﷺ نے دعاء فرمائی" اللھم اھد قومی فانھم لایعلمون " حالانکہ آپ ان کو طریق صواب تو بیان کر چکے تھے' اور ان کو ہدایت کی راہ دکھا چکے تھے۔

معتزلہ کے نزدیک مشہور معنی یہ ہے "ہدایت کا مطلب یہ ہے کہ منزل مقصود تک پہنچائے" اور ہمارے نزدیک دلالت کا مطلب راہنمائی کرنا۔

"وما هو اصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى"

جو چیز بندے کیلئے نفع مند ہو وہ اللہ پر واجب نہیں اگر واجب ہوتا تو رب تعالیٰ کوئی کافر، کوئی فقیر، کوئی معذب فی الدنیا نہ پیدا کرتا۔ جب اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر احسان فرماتا ہے تو بندوں پر ان نعمتوں کا شکر ادا کرنا واجب ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں البتہ وہ اپنی مہربانی سے بندوں پر کرم فرماتا ہے، اسی وجہ سے انسان اس سے تنگ حالی کو دور کرنے اور خوشحالی عطاء کرنے کی دعاء کرتا ہے، اسی طرح عذاب کو دور کرنے اور ثواب عطاء کرنے کی دعاء کرتا ہے۔

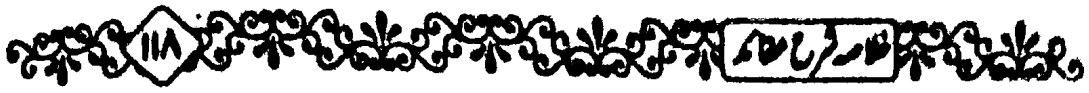
"وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين"

"عذاب قبر کافروں کیلئے اور بعض نافرمان مومنوں کیلئے ثابت ہے" نافرمان مؤمنین کیلئے "بعض" کا لفظ ذکر کیا ہے اسلئے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض نافرمان مؤمنین کو عذاب نہ دینا چاہے تو ان کو عذاب نہیں دے گا۔

"وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده"

"اہل طاعت کی قبر میں نعمتیں عطاء کرنا بھی ثابت ہے جو نعمتیں بھی اللہ تعالیٰ دینے کا ارادہ فرمائے گا وہ اس کے علم میں ہوں گی۔ بعض حضرات نے صرف عذاب قبر کا ذکر کیا تھا لیکن ماتن کا عذاب اور تنعیم دونوں کا ذکر کرنا زیادہ بہتر ہے۔

منکر اور نکیر کا سوال کرنا بھی حق ہے:

یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر میت سے اس کے رب، اور اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔

کیا بچوں سے سوال ہوگا؟

بعض حضرات نے کہا: قبر میں بچوں سے بھی سوال کیا جائے گا' ان کو عقل دی جائے گی اور جواب دینے کا الہام کیا جائے گا' لیکن علامہ سیوطی' ابن حجر عسقلانی علامہ نسفی رحمہم اللہ کا مختار یہ ہے کہ بچوں سے قبر میں سوال نہیں کیا جائے گا۔

کیا انبیاء کرام سے قبر میں سوال کیا جاتا ہے؟

اگر چہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ ان سے بھی قبر میں سوال کیا جاتا تھا۔ لیکن صحیح قول یہ ہے: کہ انبیاء کرام سے قبر میں سوال نہیں کیا جاتا تھا' نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے بعض افراد سے سوال نہیں کیا جاتا:

"عن ابی امامة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من رابط فی سبیل الله امنه الله فتنة القبر" (رواه الطبرانی)

"ابوامامہ کہتے ہیں: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو اللہ کی راہ میں جہاد کرنے کی تیاری کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے قبر کے فتنہ سے محفوظ رکھتا ہے"

"عن ابی عمرو قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم مامن مسلم یموت یوم الجمعة اولیلة الجمعة الا وقاه الله من فتنة القبر" (رواه الترمذی)

"حضرت ابوعمرو کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی مسلمان جمعہ کے دن فوت ہوتا ہے یا جمعہ کی رات کو تو اللہ تعالیٰ اس کو قبر کے فتنہ سے بچالیتا ہے"

قبر میں عذاب یا انعام پر دلائل نقلیہ موجود ہیں:

دلیل عقلی تو اتنی ہی کافی ہے کہ یہ ممکن ہے محال نہیں۔ رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی "النار یعرضون علیها غدوا وعشیا" آگ پیش کی جاتی ہے آل فرعون پر صبح اور شام" ویوم تقوم الساعة ادخلو آل فرعون اشد العذاب" (اور جس دن قیامت قائم ہوگی کہا جائے گا آل فرعون کو داخل کرو سخت عذاب میں (یعنی قبر کے عذاب سے سخت عذاب

جہنم میں داخل کردو) نوح علیہ السلام کی قوم کے متعلق فرمایا گیا" اغرقوا فادخلوا نارا" ان کو غرق کردیا گیا اور آگ میں داخل کردیا گیا:

① "یثبت اللہ الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیاۃ الدنیا وفی الآخرۃ" " اللہ تعالیٰ ثابت رکھتا ہے ایمان والوں کو قولِ ثابت سے دنیا کی زندگی میں اور آخرت کی زندگی میں۔"

اس آیۂ کریمہ کے متعلق نبی کریم ﷺ نے فرمایا: یہ عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی (اخرجہ ابوداؤد واحمد والشیخان)

②: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "تنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" "پیشاب سے (بچ کر) پاکیزہ رہو، عام عذاب اس (پیشاب) سے ہوتا ہے"

③ "قال علیہ السلام اذا اُقبر المیت اتاہ ملکان اسودان ازرقان یقال لاحدھما المنکر والآخر النکیر فیقولان ما کنت تقول فی ھذا الرجل فیقول ما کان یقول ھو عبد اللہ ورسولہ اشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ فیقولان قد کنا نعلم انک تقول ھذا ثم یفسح فی قبرہ سبعون ذراعا فی سبعین ثم ینور لہ فیہ فیقال لہ نم، فیقول ارجع الی اھلی فاخبرھم فیقولان نم کنومۃ العروس الذی لا یوقظہ الا احب اھلہ الیہ حتی یبعثہ اللہ من مضجعہ ذلک وان کان منافقا قال سمعت الناس یقولون قولا فقلت مثلہ لا ادری فیقولان کنا نعلم"

"نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب میت کو قبر میں رکھا جائے گا، اس کے پاس دو فرشتے سیاہ رنگ کے نیلی آنکھوں (کیری آنکھوں) والے آئیں گے، ایک کو منکر کہا جاتا ہے اور دوسرے کو نکیر، وہ کہیں گے تو اس مرد کے بارے میں کیا کہتا تھا؟ وہ کہے جیسے کہتا تھا (دنیا میں) ھو عبد اللہ ورسولہ اشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمد عبدہ ورسولہ " وہ کہیں گے ہمیں معلوم تھا تو یہی کہے گا، تو اس کی قبر کو ہر طرف سے ستر (۷۰) ذراع کشادہ کردیا جائے گا پھر اس کی قبر کو منور کردیا جائے گا، اسے کہا جائے گا، تو سو جا، وہ کہے گا میں اپنے اہل کی طرف لوٹ کر جاتا ہوں کہ ان

انك تقول ذلك فيقال للارض التئمى عليه فيلتئم عليه حتى يختلف اضلاعه فلايزال فيها حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك"

کو (اپنی مغفرت کی) بشارت دوں، وہ اسے کہیں گے تو سو جا جیسے دلہن سوتی ہے، جسے کوئی اور بیدار نہیں کرتا سوائے اس کے اہل میں سے جو زیادہ اس سے محبت کرتا ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اسے اپنے لیٹنے کے مقام سے اٹھائے گا۔" اور اگر منافق ہوا تو وہ کہے گا میں نے تو لوگوں کو جو کہتے ہوئے سنا (انکار نبوت اور تکذیب شریعت) وہی میں بھی کہتا رہا وہ کہیں گے ہمیں پتہ تھا تو یہی کہے گا، زمین کو کہا جائے گا تو مل جا، تو زمین اس پر مل جائے گی یہاں تک کہ اس کی پسلیاں مل جل جائیں گی، دائیں طرف والی بائیں طرف اور بائیں طرف والی دائیں طرف ہو جائیں گی، یہ سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا یہاں تک کہ اسے قبر سے اٹھایا جائے گا۔

۴: نبی کریم ﷺ نے فرمایا "القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران" قبر یا جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

اس قسم کی احادیث معنی تواتر تک پہنچتی ہیں، اگرچہ احاد حد تواتر تک نہ پہنچیں۔

معتزلہ اور بعض رافضیوں نے عذاب قبر وغیرہ کا انکار کیا ہے:

وہ کہتے ہیں: میت جماد ہوتا ہے اس میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک۔ لہٰذا اسے عذاب دینا محال ہے۔ ان کا رد: ہم کہتے ہیں: قبر میں میت کو حیات دینا واضح ہے جس کی وجہ سے اس کو عذاب کا درد بھی حاصل ہوگا، اور نعمت کی لذت بھی حاصل ہوگی۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ روح کو جسم میں لوٹایا جائے بلکہ روح کا جسم سے تعلق کافی ہے یہ بھی ضروری نہیں کہ ہمیں نظر آئے، یہی وجہ ہے کہ جو پانی میں غرق ہو، یا جانوروں نے اسے کھا لیا ہو، یا فضاء میں اسے سولی چڑھا دیا گیا ہو، اگر وہ قابل عذاب ہوا تو اسے عذاب دیا جائے گا ہمیں بیشک اس کا علم نہ ہو، قبر دنیا اور حشر کے درمیان ہے، اسی وجہ سے احوال قبر کو "احوال

برزخیہ" کہا جاتا ہے۔

والبعث حق:

قیامت کا واقع ہونا حق ہے" یعنی اللہ تعالیٰ مردوں کو قبر سے ان کے جمیع اجزاء کے ساتھ اٹھائے گا اور ان کی روحیں ان کی طرف لوٹائے گا۔ اس کے حق ہونے پر دلیل: رب تعالیٰ کا ارشاد ہے "ثم انکم یوم القیامة تبعثون" پھر بیشک تمہیں قیامت کے دن اٹھایا جائے گا اور ارشاد باری تعالیٰ "قل یحییها الذی انشاء اول مرة" فرما دیجئے: وہی زندہ کرے گا جس نے پہلی مرتبہ پیدا کیا۔

قیامت میں زندہ کرنے کا ذکر بہت نصوص قطعیہ میں موجود ہے۔

فلاسفہ نے انکار کیا ہے:

وہ کہتے ہیں اس میں معدوم کا اعادہ لازم آئے گا جو درست ہی نہیں۔ فلاسفہ کا دعویٰ بلا دلیل ہے' ان کا دعویٰ ہمیں مقصود میں ضرر نہیں پہنچاتا' کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ موت کے بعد حیات اعادۂ معدوم ہے' بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کے اجزاءِ اصلیہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے محفوظ رہتے ہیں' ان کو ہی رب تعالیٰ جمع کر کے روح کو لوٹا دیتا ہے' ان کے نام کو اعادۂ معدوم رکھے یا نہ رکھے' حقیقت میں اعادۂ معدوم نہیں۔

اعتراض: فلاسفہ نے اعتراض کیا ہے کہ اگر کوئی انسان دوسرے انسان کو کھا جائے کہ وہ اس کی جزء بن جائے کیا وہ اجزاء دونوں آکل اور ماکول میں لوٹائے جائیں گے' یہ تو محال ہے کیونکہ جزء واحد ایک آن میں دو جگہ نہیں پائی جا سکتی یا وہ جزء دونوں میں سے ایک میں لوٹائے جائیں گے تو اس صورت میں ایک کا جمیع اجزاء لوٹانا لازم نہیں آئے گا۔

جواب: اجزاء اصلیہ جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں ان کو لوٹایا جائے گا' اجزاء ماکولہ آکل میں فضلہ ہیں اصلی نہیں' اسلئے اجزاء ماکولہ اصلی ہیں' ماکول کے صرف اسی میں لوٹائے جائیں گے۔

اعتراض: قیامت میں زندہ کر کے اٹھایا جانا تو تناسخ ہے یعنی روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم میں انتقال لازل آئے گا حالانکہ تناسخ کے باطل ہونے میں اہل سنت اور فلاسفہ کا اتفاق ہے اور یہ بھی واضح طور پر سمجھ آتا ہے کہ دوسرا بدن پہلے بدن کا عین نہیں کیونکہ حدیث شریف آتا ہے "ان اھل الجنۃ جرد مرد" بیشک اہل جنت کے جسم پر بال نہیں ہوں گے اور داڑھی بھی نہیں ہوگی (وہ نوجوان ہوں گے) اور فرمایا "وان الجھنمی ضرسہ مثل احد" جہنمی کی داڑھ احد پہاڑ کی طرح ہوگی ان احادیث سے واضح ہے کہ دوسرا بدن پہلے بدن کا غیر ہوگا۔

جواب: یہ تناسخ نہیں کیونکہ دوسرا بدن پہلے بدن کے کے اجزاء اصلیہ سے بنتا ہے تناسخ اس وقت منع ہوتا ہے جب دوسرا بدن مکمل طور پر پہلے کا غیر ہو جب دوسرا بدن پہلے کے اجزاء اصلیہ سے بنے اس کا نام کوئی تناسخ رکھ بھی لے تو وہ محال نہیں۔

والوزن حق:

قیامت کے دن اعمال کا وزن حق ہے رب تعالیٰ کے ارشاد "والوزن یومئذ الحق" کا یہی مطلب ہے میزان سے مراد (ترازو) جس کے ذریعے اعمال کو تولا جائے گا عقل اگرچہ اسے سمجھنے سے قاصر ہے۔ معتزلہ وزن کا انکار کرتے ہیں: وہ کہتے ہیں: اعمال عرض ہیں اعراض کو لوٹایا نہیں جاتا اور اعراض کا وزن بھی نہیں کیا جا سکتا اور اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں ان کا وزن کرنا عبث (بے فائدہ) ہے۔ جواب: حدیث شریف میں ہے کہ نامۂ اعمال کے وزن کرنے میں رب تعالیٰ کی کوئی غرض نہیں وہ صرف اس لئے ہوگا کہ کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ مجھ پر ظلم ہوا اور اگر ہم اعمال کے وزن کی حکمت پر مطلع نہ ہو سکیں تو وزن کا عبث ہونا لازم نہیں آئے گا۔

والکتاب حق:

نامۂ اعمال میں بندوں کی جو نیکیاں اور گناہ ہوں گے قیامت کے دن اس نامۂ

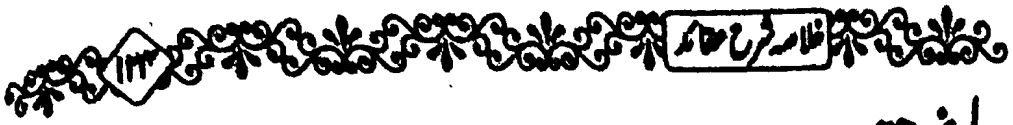
اعمال کراں پر پڑھنا حق ہے' مؤمنین کو نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا' اور کفار کو بائیں ہاتھ میں اور پیٹھ کے پیچھے سے یہ سب حق ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی" ونخرج له القيامة كتابا يلقاه منشورا " اور رب تعالیٰ کا ارشاد" فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا " اس پر دلالت کر رہا ہے۔ مصنف نے حساب کا ذکر علیحدہ نہیں کیا کیونکہ کتاب کے ذکر کے ضمن میں ہی اس شامل کر لیا۔ معتزلہ نے انکار کیا ہے جو کہتے ہیں: حساب و کتاب عبث ہے' اس کا جواب وہی ہے جو وزن کی بحث میں گزر گیا۔

والسؤال حق:

بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سؤال حق ہے' رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے" ولنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين "

اعتراض: دوسری آیۃ میں سوال نہ کرنے کا ذکر ہے" فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان " ان میں تطبیق کیسے؟

جواب: جس آیۃ میں سوال نہ کرنے کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب حساب و کتاب ختم ہو جائے' مجرمین جہنم میں داخل ہوں گے پھر کسی انسان اور جن سے سوال نہیں کیا جائے گا۔ حدیث پاک سے بھی سوال کئے جانے کا ثبوت موجود ہے۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا بیشک اللہ تعالیٰ مؤمن بندے کے قریب ہوگا (جو اس کی شان کے لائق ہوگا) تو اس پر اپنا دستِ قدرت رکھے گا' اور اسے ڈھانپ لے گا (یعنی مخلوق سے اسے مستور کر لے گا تا کہ یہ شرمندہ نہ ہو) پھر پوچھے کیا تو اس طرح کا گناہ کیا تھا وہ بندہ اقرار کرے گا' اور سمجھے گا اب تو میں ہلاک ہو جاؤں گا' رب تعالیٰ فرمائے گا میں نے دنیا میں تیری پردہ پوشی کی آج بھی تمہاری مغفرت کر رہا ہوں' نیکیوں کا نامہ اعمال اس کے ہاتھ میں دے دیا جائے گا' اور کفار و منافقین کو سب مخلوق کے سامنے پکارا جائے گا یہ لوگ وہ ہیں جنہوں نے اپنے رب کی تکذیب کی' خبردار! اللہ کی لعنت ہو ظالموں پر۔

والحوض حق:

حوضِ کوثر حق ہے رب تعالیٰ نے ارشاد فرمایا' انا اعطینٰک الکوثر " اور نبی کریم ﷺ کی احادیث سے بھی حوضِ کوثر کا حق ہونا ثابت ہے' آپ نے فرمایا" میرے حوض کی وسعت ایک مہینہ کی راہ ہے۔ اور اس کے سب کونے برابر ہیں' پانی اس کا دودھ سے زیادہ سفید ہے' خوشبو اس کی کستوری سے زیادہ ہے اس کے پیالے آسمان کی ستاروں کی طرح ہیں' جس نے اس سے پی لیا وہ کبھی پیاسا نہیں ہوگا۔

اس طرح کی حوضِ کوثر کے بارے میں کثیر احادیث ہیں' وسعت کی کئی تشبیہات ہیں' سب میں مراد وسیع ہونا ہی ہے حد بندی نہیں۔

والصراط حق:

پلِ صراط سے گزرنا حق ہے' وہ جہنم کے اوپر ہے' بال سے زیادہ باریک ہے اور تلوار سے زیادہ تیز ہے' جنت والے اس سے گزر جائیں گے اور جہنم والے اس سے پھسل جائیں گے۔ معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے: انہوں نے کہا اتنے باریک پل اور تیز دھار سے گزرنا ممکن ہی نہیں' اگر ممکن ہو تو اس سے تو مومنین کو عذاب ہوگا۔ اہل سنت کی طرف سے جواب: اللہ تعالیٰ قادر ہے کہ وہ مومنین کو اس سے گزرنے کی طاقت دے دے اور ان کیلئے آسان کر دے گا یہاں تک کہ کچھ بجلی کی چمک کی طرح گزر جائیں گے اور کچھ تیز ہوا کی طرح کچھ تیز گھوڑے کی طرح گزر جائیں گے وغیرہ ذلک۔

والجنۃ حق والنار حق:

جنت حق ہے' ان کے بیان میں اتنی آیات اور احادیث وارد ہیں جن میں کوئی خفا نہیں اور شمار سے بھی زیادہ ہیں۔ فلاسفہ نے اس کا انکار کیا ہے: وہ کہتے ہیں: جنت کا وصف بیان کیا گیا ہے" عرضها کعرض السماء والارض " ان صفات والی جنت کا عالم عناصر میں پایا جانا محال ہے کیونکہ عالم عناصر چھوٹے ہیں فلکِ قمر سے اور فلکِ قمر

چھوٹا ہے ساوات سے۔ بڑی چیز چھوٹی میں نہیں سما سکتی' اور عالم افلاک اور کسی دوسرے عالم میں بھی پایا جانا محال ہے کیونکہ اس سے خرق والتیام لازم آتا ہے۔

فلاسفہ کا رد:

اہل سنت نے کہا ہے کہ تمہارا خرق والتیام کا قول ہی سرے سے باطل ہے" اذا السماء انشقت اذا السماء انفطرت' والسموات مطویات "ارشادات باری تعالیٰ تمہارے دعویٰ کو رد کر رہے ہیں۔

وهما مخلو قتان موجود تان:

جنت اور نار کی تخلیق ہو چکی ہے وہ اب بھی موجود ہیں۔ معتزلہ کا مذہب: معتزلہ کہتے ہیں کہ جنت اور نار یوم جزاء کو پیدا کی جائیں گی' ابھی موجود نہیں۔

معتزلہ کا رد:

حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کا ذکر قرآن پاک میں موجود ہے کہ وہ جنت میں رہے اور جنت سے باہر زمین پر تشریف لائے' اس سے واضح ہے کہ جنت و نار پیدا ہو چکی ہیں اور موجود ہیں۔ ظاہر آیات اسی پر دلالت کر رہی ہیں' ماضی کے صیغے ہمارے موقف کی دلیل ہیں' ان کو ظاہر سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اعتراض:

رب تعالیٰ کا ارشاد "تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا" میں نجعلها تو مستقبل پر دلالت کر رہا ہے' کیسے تم مخلوق ہو چکا ثابت کرتے ہو؟

جواب:

یہ صیغہ تو حال اور استمرار پر بھی دلالت کر رہا ہے' کوئی ضروری نہیں کہ استقبال ہی

ثابت کیا جائے اس میں اگرچہ معارض ہونے کا احتمال ہے (یقین اگرچہ اس کے خلاف ہے) لیکن آدم علیہ السلام کے واقعہ پر دلالت کرنے والی آیات معارضہ سے خالی ہیں۔

اعتراض:

اگر موجود مانا جائے تو لازم آئے گا کہ جنت کے کھانے کبھی ختم نہیں ہوں گے کیونکہ رب تعالیٰ نے فرمایا "اکلھا دائم" اس کے کھانے ہمیشہ رہیں گے، حالانکہ دوسرے ارشاد سے ان کا ہلاک ہونا ثابت ہوگا۔ "کل شیء ھالك الا وجهه" رب کی ذات کے بغیر ہر چیز نے ہلاک ہو جانا ہے، اس طرح تو دونوں آیات میں تعارض لازم آئے گا۔

جواب نمبر ا:

جنت کے کھانوں کا بعینہٖ ہمیشہ رہنا ممکن ہی نہیں، کیونکہ جو کھائے جائیں گے وہ فنا ہو جائیں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ ان میں دوام اس طرح ہوگا کہ جب وہ فنا ہوں گے پھر ان کا بدل لایا جائے گا "فھذا لا ینافی الھلاك لحظة" یہ ایک لحظہ بھر ہلاکت کے منافی نہیں۔

جواب نمبر ۲:

ہلاکت فنا کو مستلزم نہیں، بلکہ کافی انتفاع سے نکلنا، جیسے کہا جاتا "ھلك الطعام" معنی اس کا لیا جاتا ہے کھانا نفع مند نہ رہا، حالانکہ مادہ اس کا موجود ہوتا ہے۔

جواب نمبر ۳:

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ "اکلھا دائم" کا مطلب ہے وہ جنت کا کھانا صورۃً باقی رہے گا، صرف انتفاع حاصل ہونا مراد نہیں تو ہم کہتے ہیں "کل شیء ھالك الا وجهه" سے مراد یہ ہے کہ "کل ممکن فھو ھالك حد ذاته" ہر ممکن بذاتہٖ ہلاک ہونا ہے یعنی وجود امکان وجود واجبی کو دیکھتے ہوئے کالعدم ہوتا ہے بلکہ ابو العالیہ مفسر تابعی

نے تو تفسیر ہی یوں کی ہے (کل شیئ ھالك الا وجھه) ای لا زمالاریدبه وجھه "ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوائے اس کے جس کی ذات کی بقاء مراد لے لی گئی۔

جنت اور نار دونوں باقی رہنے والی ہیں ان پر اور ان کے اہل پر فنا نہیں آتی:

یعنی ان پر عدم استمرار طاری نہیں ہوتا کیونکہ اہل جنت اور اہل نار دونوں کے حق میں یہ کہا گیا ہے " خالدین فیھا ابدا" وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے' جب ہم نے باقی رہنے کا معنی لے لیا' عدم استمرار ان پر طاری نہیں ہوگا" تو اسی سے یہ واضح ہوگیا کہ "کل شیئ ھالك الا وجھه" سے جنت و نار کا ایک لحظہ فنا ہونا مراد لے بھی لیا جائے تو استمرار میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

آیۃ کریمہ اس پر دلالت نہیں کر رہی کہ جنت و نار اور اہل جنت اور اہل نار فنا ہو جائیں گے۔ جنت و نار کا فنا ہونے کا قول: کتاب و سنت اور اجماع امت کے مخالف ہے۔ آیۃ کریمہ سے استدلال فنا ہونے پر ضعیف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس دلیل کے ضعیف ہونے میں ہی کوئی شبہ نہیں' اسے حجت بنانا تو دور کی بات ہے۔

گناہ کبیرہ:

کتنی تعداد ہے گناہ کبیرہ کی؟ اس میں روایات مختلف ہیں' حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ (۹) ہیں اللہ تعالیٰ کا شریک ٹھہرانا' کسی شخص کو ناحق قتل کرنا' زنا' جنگ سے بھاگنا (جب کفار کم ہوں مسلمانوں سے' اگر وہ مسلمانوں کی تعداد سے دگنے سے بھی زائد ہوں تو پھر بھاگنا جائز ہے) جادو کرنا' یتیم کا مال کھانا' مسلمان والدین کی نافرنی کرنا' حرم میں الحاد' (اس مقام میں الحاد ہر قسم کی معصیت کو شامل ہے) حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں سود کھانا بھی کبیرہ شمار کیا گیا' (اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں چوری اور شراب پینا بھی کبیرہ بیان کیا گیا ہے۔

اسی وجہ سے ایک قول اس میں یہ ہے:

کہ جن بارہ کبائر کا ذکر کیا گیا ہے ان کے علاوہ کوئی گناہ بھی ان کی طرح یا ان سے زائد مفسد ہو تو وہ کبیرہ ہی ہے۔ زیادہ بہتر قول یہ ہے: کہ ہر وہ گناہ جس پر شارع (اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ) نے وعید فرمائی وہ کبیرہ ہے جیسے مصور کے متعلق فرمایا وہ آگ میں جائے گا' اور تکبر کے طور پر کپڑا گھسیٹ کر چلنا' اس کے متعلق فرمایا: اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس پر نظر رحمت نہیں فرمائے گا{ کل مصور فی النار (رواہ البخاری) " ومن جرثوبہ خیلاء لم ینظر اللہ الیہ یوم القیامۃ (رواہ الشیخان)}

فائدہ:

ہر معصیت جس پر بندہ اقرار کرلے وہ کبیرہ ہو جاتا ہے اور جس پر استغفار کرلے وہ صغیرہ ہو جاتا ہے (بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ معاف ہو جاتا ہے) صاحب کفایہ نے کہا: صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی ہیں' بنسبت مافوق کے صغیرہ اور بنسبت ماتحت کے کبیرہ۔ کبیرہ کا اطلاق کفر پر بھی کیا جاتا ہے کیونکہ کفر سے بڑا کوئی اور گناہ نہیں۔

کفر کے علاوہ گناہ کبیرہ:

لایخرج العبد المومن من الایمان "مومن بندے کو ایمان سے نہیں نکالتا" کیونکہ تصدیق قلبی باقی رہتی ہے جو حقیقت ایمان ہے۔ معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے: وہ کہتے ہیں: کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر' وہ ایمان وکفر کے درمیان ایک مرتبہ ثابت کرتے ہیں کیونکہ وہ اعمال کو حقیقت ایمان کا جزء مانتے ہیں۔ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن رہتا ہے وہ کفر میں داخل نہیں ہوتا: شرط یہی ہے کہ گناہ کبیرہ کفر وشرک کے علاوہ ہو۔ خارجی کہتے ہیں: کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے' کیونکہ ایمان وکفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔

اہل سنت کے دلائل:

کہ بندہ گناہ کبیرہ مومن ہی رہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت ایمان تصدیق

قلبی ہے جب مومن بندہ تصدیقِ قلبی سے متصف ہوتا ہے تو وہ کافر نہیں ہوتا۔ جب تک اس کے منافی (یعنی تکذیب نہ آئے)

غلبہ شہوت کی وجہ سے کبیرہ پر اقدام بے حیائی کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کفر ثابت نہیں کرتا خصوصاً جب عذاب کا بھی خوف ہو اور عفو کی بھی امید ہو اور توبہ کا بھی ارادہ ہو تو یہ تصدیقِ قلبی کے منافی نہیں۔

گناہ کو حلال سمجھنا یا خفیف سمجھنا کفر ہے:

مراد یہ ہے کہ اس کا عقیدہ یہ ہو کہ گناہ حلال ہے یا عقیدہ یہ ہو کہ گناہ پر کوئی گرفت نہیں ہوتی یہ تو ایک معمولی بات ہے یہ دراصل علامت تکذیب کی وجہ سے کفر ہے۔ اسی طرح جو گناہ بھی شارع نے علامتِ تکذیب بنائے ہیں وہ سب کفر ہیں، جیسے بت کو سجدہ کرنا، قرآن پاک گندگی میں ڈالنا، اور کلمات کفریہ بولنا۔ حاصل یہ ہے کہ جو گناہ بھی ثابت ہیں دلائل سے کہ یہ کفر ہیں، ان میں علامتِ تکذیب پائی جائے گی۔

اہل سنت کی دوسری دلیل:

آیات اور احادیث ناطق ہیں گناہ کبیرہ کے مرتکب کو مومن کہنے پر "یـاایهـا الـذین آمنـو کتـب علیکمُ القصاص فی القتل" حالانکہ قتل گناہ کبیرہ ہے "یـاایها الذین امنو توبـوا الـی الـله توبة نصوحا" حالانکہ توبہ گناہ کبیرہ پر ہی کی جاتی ہے لیکن رب تعالیٰ نے مومن کہا "وان طائفتان من المؤ منین اقتلوا" حالانکہ آپس میں قتال (لڑائی کرنا) کبیرہ ہے لیکن رب تعالیٰ نے دونوں گروہوں کو مؤمن کہا ہے۔

تیسری دلیل:

نبی کریم ﷺ کے زمانہ سے لے کر آج تک اس پر اجماع ثابت ہے کہ ایک شخص کبیرہ گناہوں کا مرتکب ہو اور بغیر توبہ کے فوت ہو جائے البتہ اس کا اعتقاد ہو کہ کعبہ نماز کا قبلہ ہے (یعنی اسے تصدیقِ قلبی حاصل ہو) تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے، اس کیلئے

دعاءواستغفار کی جائے حالانکہ غیر مومن (کافر) کیلئے جائز نہیں۔

معتزلہ کی دلیل :اپنے مؤقف پر کہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن' نہ کافر۔وہ کہتے ہیں کہ اس پر تو امت کا اتفاق ہے کہ کبیرہ کا مرتکب فاسق ہے' لیکن اس میں اختلاف ہے کہ وہ مومن رہتا ہے یا نہیں۔اہلِ سنت کہتے ہیں کہ مومن رہتا ہے' خوارج کہتے ہیں کہ وہ کافر ہو جاتا ہے' اور حضرت حسن بصری فرماتے ہیں: وہ منافق ہو جاتا ہے' اس لئے ہم نے اتفاقی صورت کو لیا ہے اور اختلاف کو چھوڑ دیا ہے' ہم کہتے ہیں: وہ فاسق ہو جاتا ہے' نہ مومن رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے اور نہ فاسق۔

معتزلہ کا رد:

ہم کہتے ہیں اے معتزلہ تمہارا یہ قول اجماع امت کے مخالف من گھڑت قول ہے' نئی ایجاد ہے' یہ باطل ہے' اسلئے کہ اجماع سے ثابت ہے کہ ایمان و کفر کے درمیان کوئی مرتبہ نہیں۔

معتزلہ کی دوسری دلیل:

صاحب کبیرہ مؤمن نہیں رہتا' رب تعالیٰ کا ارشاد ہے "افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا" اس آیۃ میں مؤمن کو فاسق کے مقابل لایا گیا' جس سے یہ واضح ہے کہ فاسق مؤمن نہیں ہوتا۔

جواب:

آیۃ کریمہ میں "فاسق" سے مراد کافر ہے کیونکہ کفر اعظم الفسوق ہے۔

معتزلہ نے کہا: احادیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن نہیں رہتا جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن" زانی حالت ایمان میں زنا نہیں کرتا اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا "لاایمان لمن لاامانۃ لہ" اس کا ایمان نہیں جس کو امانت کا پاس نہیں۔

ایمان کی نفی احادیث سے سمجھ آ گئی' اور وہ کافر بھی نہیں' اسلئے کہ اس پر لگا تار یہی عقیدہ جاری ہے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب سے قتال نہیں کیا جائے گا' اس پر مرتدین کے احکام جاری نہیں ہوں گے اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔

جواب:

احادیث میں جو بظاہر ایمان کی نفی سمجھ آتی ہے اس میں عینِ ایمان کی نفی نہیں بلکہ کمالِ ایمان کی نفی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گناہوں پر زجر کیا گیا ہے' آیات ہم پہلے ہی پیش کر چکے ہیں جن سے ثابت ہے کہ گناہوں کا مرتکب مؤمن رہتا ہے' اور یہی احادیث مبارکہ سے بھی ثابت ہے' آیئے! ایک حدیثِ ابی ذر کو دیکھئے! حضرت ابوذر فرماتے ہیں' رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"مامن عبد قال لا اله الا الله ثم مات علی ذلك دخل الجنة قلت وان زنی وانی سرق قال وان زنی وان سرق قلت وان زنی وانی سرق قال وان زنی وان سرق قلت وان زنی وانی سرق قال وان زنی وان سرق الخ"

"چوتھی مرتبہ آپ نے فرمایا وان زنی وان سرق علی رغم انف أبی ذر" اس حدیث سے واضح ہوا کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب مؤمن رہتا ہے' عینِ ایمان ضائع نہیں ہوتا' البتہ کمالِ ایمان نہیں رہتا۔

خوارج نے ظاہر نصوص سے دلیل پکڑی:

مرتکب کبیرہ کافر ہے' اس لئے کہ رب تعالیٰ نے فرمایا:

﴿۱﴾: "ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون"

﴿۲﴾: ومن کفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون"

نبی کریم ﷺ نے فرمایا "من ترك الصلوة متعمدا فقد کفر" اور رب تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "ان العذاب علی من کذب وتولی" (بیشک عذاب ہے اس پر جس

نے تکذیب کی اور پھر گیا) اس آیۃ سے پتہ چلا کہ تکذیب کرنے والا کافر ہے" لان العذاب مختص بالکافر" کیونکہ عذاب کافر کے ساتھ ہی مختص ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا" فانذرتکم نارا تلظی لا یصلا ھا الا الا شقی الذی کذب و تولی "اور رب تعالی نے ارشاد فرمایا" ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین " ان تمام آیات سے یہی واضح ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔

جواب: خوارج نے جو آیات بطورِ استدلال پیش کی ہیں یا جو حدیث پیش کی ہے وہ سب ہی قابل تاویل ہیں' ان کا ظاہری معنی معتبر نہیں' کیونکہ اس پر اجماع منعقد ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں۔

اعتراض: جب خارجیوں کا اختلاف ہے تو اجماع کیسے منعقد ہے؟

جواب: الخوارج خارج عما انعقد علیه الاجماع "اجماع کے منعقد سے خارجی لوگ ہیں یعنی اجماع کے انعقاد کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت کا اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں' خارجیوں کا اختلاف اجماع کے منافی نہیں۔

ان اللہ تعالی لا یغفر ان یشرك به ویغفر مادون ذلك "

اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں فرمائے گا' اس کے بغیر جسے چاہے معاف فرمادے خواہ گناہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں فرمائے گا لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کیا عقلاً جائز ہے یا نہیں؟ اہل سنت کا مذہب ہے کہ عقلاً شرک کی مغفرت ممتنع نہیں' بلکہ جائز ہے' عقلی امکان وقوع کا تقاضا نہیں کرتا' البتہ دلائل نقلیہ (نصوص) سے ثابت ہے کہ شرک کی مغفرت نہیں ہوگی۔

معتزلہ کا مذہب ہے کہ:

عقلاً بھی شرک کی مغفرت ممتنع ہے" لان قضیة الحکمة التفرقة بین المسئ والمحسن "اس لئے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ برے اور اچھے کے درمیان تمیز کی جائے'

کفر عصیان کی جنایت میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہے اس لئے کہ اباحت ممکن نہیں، اس کی حرمت کبھی اٹھ نہیں سکتی اسلئے نہ ہی وہ معافی کا احتمال رکھتا ہے اور نہ اسکی غرامت اٹھ سکتی ہے۔

اور وجہ معاف نہ کرنے کی یہ ہے کہ کافر تو شرک کو حق سمجھتا ہے وہ معافی طلب ہی نہیں کرے گا تو اسے معاف کرنا حکمت کے خلاف ہوگا۔ اور وجہ یہ ہے کہ کافر تو شرک کا ہمیشہ کیلئے اعتقاد رکھتا ہے اسلئے اسے عذاب جہنم میں ہمیشہ ہی ہونا چاہیے بخلاف دوسرے گناہوں کے مومن ان کو ہمیشہ جاری نہیں رکھنا چاہتا اس لئے ان کو اگر اللہ نے چاہا تو معاف کردے گا۔

سب دلائل کا جواب یہ ہے:

کہ جو تم نے بیان کیا ہے ان کی دارومدار دلائل نقلیہ پر ہے وہ تو ہم بھی بیان کر چکے ہیں کہ شرک کی مغفرت نہیں ہوگی بات تو عقلاً مغفرت ہو سکتی ہے یا نہیں اس میں چل رہی تھی کہ عقلاً مغفرت ممکن ہے اگرچہ اس کا وقوع نہیں۔ تمہارے دلائل سے ہمارا یہ قول رد نہیں ہو سکتا ہے۔ صغائر اور کبائر کو اللہ تعالیٰ چاہے تو توبہ سے معاف کردے یا بغیر توبہ کے اسکی مشیت پر موقوف ہے البتہ توبہ کے بعد رب تعالیٰ نے معاف کرنا اپنے ذمۂ کرم پر لے رکھا ہے۔

معتزلہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کبیرہ بغیر توبہ کے معاف نہیں فرمائے گا۔ ہم کہتے ہیں: "وفی تقریر الحکم ملاحظة للآیة الدالة علی ثبوته" صغائر اور کبائر کو اللہ تعالیٰ معاف کرنا چاہے تو معاف فرمادے گا یہ حکم تو خود آیۂ کریمہ سے ثابت ہو رہا ہے "ان اللہ لا یغفر ان یشرک به ویغفر مادون ذلک لمن یشاء" بیشک آیات اور احادیث اس مسئلہ میں کثیر ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں: آیات اور احادیث صغائر کی معافی پر دلالت کررہی ہیں، کبائر کی معافی توبہ سے مقرون ہے۔

معتزلہ نے اپنے موقف پر دو دلیلیں قائم کی ہیں:

دلیل: آیات اور سنتوں سے جو غیر تائبوں کی وعید میں وارد ہیں:

رب تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جہنم ° اسی طرح ان الفجار لفی جحیم ° اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا "ثلاثة قد حرم الله علیهم الجنة مدمن الخمر والعاق والدیوث (رواہ احمد) ان کی دلیل کا مطلب یہ ہے کہ اگر مغفرت جائز ہو تو وعید میں کذب لازم آئے گا۔

معتزلہ کا رد:

جن آیات واحادیث میں گناہوں پر عذاب کا ذکر ہے ان سے مراد یہ ہے کہ عذاب واقع ہو سکتا ہے یہ مراد نہیں کہ عذاب ان کیلئے واجب ہوگا۔

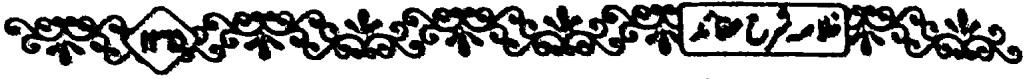
دوسرا رد:

کثیر نصوص میں عفو کا بھی ذکر موجود ہے' اس لئے جن آیات واحادیث میں عذاب کا ذکر ہے ان سے مراد یہ ہوگی کہ اگر اللہ تعالیٰ نے معاف نہ کیا تو وہ اس عذاب کے مستحق ہوں گے۔ بعض حضرات نے یوں رد کیا کہ خلف فی الوعید (عذاب سے ڈرا کر عذاب نہ دینا) اللہ تعالیٰ کا کرم ہے یہ جائز ہے۔

شارح نے اسے پسند نہیں کیا:

کہ محققین اس کے خلاف ہیں' اس لئے کہ خلف فی الوعید میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد کو تبدیل کرنا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "ما یبدل القول لدیّ" میرے قول میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

دوسری دلیل معتزلہ کی:

گنہگار کو جب معلوم ہو کہ مجھے گناہوں پر عذاب نہیں دیا جائے گا تو وہ گناہوں پر قائم رہے گا' بلکہ دوسروں کو بھی گناہ کرنے پر برانگیختہ کرے گا۔ اس طرح رسولوں کے بھیجنے کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

جواب:

عفو کا جواز عدم عقاب کا جواز بھی ثابت نہیں کرتا چہ جائیکہ علم یقین حاصل ہو جائے کسی طرح عدم عقاب کا ظن یا علم یقین حاصل ہوگا جبکہ عام نصوص میں وعید مذکور ہے جو بہت تہدید کے ساتھ مقرون ہے۔

حاصل یہ ہے کہ معاف کرنا اللہ تعالی کی مشیت پر موقوف ہے' کوئی شخص اللہ تعالی کی مشیت پر مطلع نہیں۔

صغیرہ پر بھی عذاب دینا جائز ہے:

خواہ وہ کبیرہ سے اجتناب کرے یا نہ کرے' کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا "ویغفر مادون ذلك لمن یشاء" شرک کے بغیر جس گناہ کو رب چاہے تو معاف فرمائے اس میں کبیرہ اور صغیرہ تمام گناہ آجاتے ہیں' تو اسی سے واضح ہو گیا کہ اگر اللہ تعالی نے معاف نہ کیا تو صغیرہ اور کبیرہ سب پر عذاب ہو سکے گا' اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد گرامی "لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصلها" ہر چھوٹے اور بڑے گناہ کو نامہ اعمال میں لکھا ہی اس لئے جائے گا کہ ان کے بارے میں سوال کیا جا سکے اور ان کی جزاء دی جائے' کثیر احادیث اور آیات سے یہ ثابت ہے۔

بعض معتزلہ نے کہا: کبائر سے اجتناب کرنے سے صغائر پر عذاب واقع نہیں ہوگا' اگرچہ عقلاً منع نہیں۔ رب تعالی کا ارشاد گرامی "ان تجتنبوا کبائر ماتنهون عنه نکفر عنکم سیاتکم" اس پر دلالت کر رہا ہے۔

جواب:

کبیرہ مطلقاً کفر پر بولا جاتا ہے جمع کا صیغہ یا تو انواع کفر کی وجہ سے یا افراد کی وجہ سے لایا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کفر سے بچ گیا تو اس سے کم صغائر کو ہم معاف کر دیں گے۔

شارح کے جواب میں تکلف ہے:

صحیح جواب یہ ہے کہ جو شخص کبیرہ سے اجتناب کرلے اسے صغیرہ پر ہمارے نزدیک عذاب دینا جائز ہے' معتزلہ کے نزدیک جائز نہیں۔ کبائر سے اجتناب کی وجہ سے صغیرہ پر عذاب نہ دینا بھی مشیت پر موقوف ہے۔ کبیرہ کو معاف کرنا جائز ہے جبکہ وہ کبیرہ حلال نہ سمجھے' کیونکہ کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے۔

والشفاعة ثابتة:

رسولوں اور اخیار یعنی ملائکہ' شہداء اور صلحاء کو اہل کبائر کیلئے شفاعت کا حق دیا گیا ہے۔ اس کا ثبوت احادیث مشہورہ سے ہے۔ معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے' معتزلہ کا اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے۔ ہمارے نزدیک عفو و مغفرت جب بغیر شفاعت کے جائز ہے تو شفاعت کے ساتھ بطریق اولیٰ جائز ہے' لیکن معتزلہ کے نزدیک بغیر شفاعت کے بھی جائز نہیں' اور شفاعت کے ساتھ بھی جائز ہے۔

ہماری دلیل:

رب تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو حکم دیا " واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤ منات " آپ مغفرت طلب کریں اپنوں کے گناہوں کی اور مؤمن مرد و عورتوں کے گناہوں کی' (کسی کیلئے استغفار کرنا شفاعت ہی تو ہے)

اور آیۃ کریمہ " فماتنفعهم شفاعة الشافعين " سے بھی سمجھ آ رہا ہے کہ مؤمن کیلئے شفاعت جائز ہے' اس لئے کہ آیۃ کریمہ میں ذکر ہے کہ کفار کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہیں دے گی۔ اگر مؤمنین کو بھی نفع نہ دے تو کفار کے ذکر کا فائدہ ہی نہیں ۔اس پر بظاہر یہ اعتراض ہے کہ یہ تو تم نے مفہوم مخالف سے ثابت کیا ہے' حالانکہ مفہوم مخالف کے تم قائل ہی نہیں' تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفہوم مخالف سے ہم نے حکم ثابت نہیں کیا بلکہ اسلوب کلام سے ثابت ہے۔" قوله عليه الصلوة والسلام شفاعتی

لاهل الكبائر من امتی "میری شفاعت میری امت کے کبیرہ گناہ کرنے والوں کیلئے ہوگی' (یعنی انہیں نفع دے گی) شفاعت کے مسئلہ میں احادیث مشہورہ بلکہ متواتر المعنی ثابت ہیں۔

معتزلہ نے دلیل کے طور پر آیات پیش کیں:

"واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا و لا یقبل منها شفاعة"

اور فرمایا' مالظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع "

جواب:

یہ آیات کفار کے لئے شفاعت نہ کرنے کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔ اس طرح تمام ادلہ میں موافقت ہوجائے گی یعنی ثبوتِ شفاعت والی آیات سے مؤمنین کے حق میں اور نفی والی آیات سے کفار کے حق میں شفاعت نہ ہونا مراد لیا جائے گا۔

جب آیاتِ قطعیہ اور احادیث مشہورہ اور اجماع سے شفاعت ثابت ہے:

تو معتزلہ نے مقید کیا ہے کہ صغائر سے مطلقاً عفو ثابت ہے اور کبائر سے توبہ کے بعد اور شفاعت سے زیادتی ثواب حاصل ہوگی۔ معتزلہ کا یہ قول فاسد ہے: اس لئے کہ ان کے نزدیک توبہ کرنے والا' اور صغیرہ کا مرتکب کبائر سے اجتناب کرنے والا عذاب کے مستحق نہیں ہوں گے تو عفو کا کیا مطلب ہے؟ اس طرح ان کا یہ قول بھی باطل ہے کہ شفاعت سے صرف زیادتی ثواب حاصل ہوتی ہے' اسلئے کہ نصوص دلالت کرتی ہیں اس پر کہ شفاعت کا مطلب ہے" طلب العفو عن الجناية " عفو طلب کرنا جنایت سے۔

واهل الكبائر لا يخلدون في النار "

اہل کبائر جہنم میں ہمیشہ داخل نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کے بھی فوت ہو جائیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا" فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره " جو شخص ایک ذرہ برابر نیکی کرتا ہے وہ اس کی جزاء پالے گا۔ ایمان بھی نیکی کا عمل ہے تو یقیناً اس کا بدلہ بھی مؤمن نے پانا ہے' یہ تو نہیں کہ وہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے ایمان کی جزاء پالے۔ یہ

تو اجماع کے مخالف ہے یقینی طور پر جہنم سے (گناہوں کی سزا کے اختتام پر) نکلنے کے بعد اسے جزاء ایمان دی جائے گی" فتعین الخروج عن النار" آگ سے نکلنا اس کے لیے متعین ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات" اور رب تعالیٰ کا ارشاد "ان الذین آمنو وعملوا الصالحات کانت لھم جنات الفردوس نزلا" اور بھی اس طرح کی آیات دلالت کر رہی ہیں کہ مؤمن جنتی ہے، اور گناہوں کی وجہ سے ایمان سے نہیں نکلتا۔

وایضا الخلود فی النار من اعظم العقوبات الخ:

اور یہ بھی ثابت ہے کہ جہنم میں ہمیشہ ٹھہرایا جانا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ سزا کفر کی ہے کیونکہ وہ اعظم الجنایات ہے، اگر غیر کافر کو بھی یہی جزاء دے دی جائے تو یہ عدل نہیں ہوگا۔

معتزلہ کا مذہب:

جو شخص جہنم کی آگ میں ایک مرتبہ داخل کر دیا گیا وہ اس میں ہمیشہ رہے گا۔ اسلئے جہنم میں داخل ہونے والا یا کافر ہوگا، یا کبیرہ کا مرتکب ہوگا جو بغیر توبہ کے فوت ہو گیا۔ معتزلہ کے اصول کے مطابق معصوم جس سے گناہ سرزد نہ ہوں یا کبیرہ گناہ والا توبہ کر لے، یا صغیرہ گناہوں والا کبائر سے اجتناب کر لے وہ جہنم میں داخل نہیں ہوں گے۔

کافر تو مخلد فی النار ہوگا، اس میں اجماع پایا گیا ہے لیکن گناہ کبیرہ کا مرتکب جو بغیر توبہ کے فوت ہو جائے اس کا جہنم میں ہمیشہ رہنا معتزلہ کے نزدیک دو دلیلوں پر مبنی ہے ۔ایک دلیل ان کی یہ ہے: کہ وہ مستحق عقاب ہے اسلئے وہ مستحق ثواب نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان دونوں میں منافات ہے، اس لئے کہ عذاب میں خالص نقصان ہے اور ثواب میں نفع محض ہے اسلئے ان دونوں کا اجتماع ممکن نہیں لہذا وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

معتزلہ کی دلیل کا رد:

دوام کی قید ممتنع ہے بلکہ جس معنی کے لحاظ پر انہوں نے مستحق عذاب ہونا ثابت کیا ہے وہ بھی ممتنع ہے کیونکہ انہوں نے ثواب اور عذاب دینا اللہ تعالیٰ پر واجب قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔

صحیح یہ ہے کہ ثواب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے۔ چاہے تو وہ معاف کردے اور چاہے تو ایک مدت کیلئے عذاب دے، پھر جنت میں داخل کردے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل:

نصوص دلالت کررہی ہیں کہ کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ رب تعالیٰ کا ارشاد "ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جھنم خالدا فیھا" اور ارشاد باری تعالیٰ "ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالد فیھا" اور ارشاد "من کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاولئک اصحاب النار ھم فیھا خالدون"

جواب نمبر ۱:

ان آیات سے کفر ثابت ہو رہا ہے اس لئے کہ مؤمن کو جو شخص ایمان کی وجہ سے قتل کرے گا وہ کافر ہوگا اسی طرح جو اللہ تعالیٰ کی تمام حدود کی نافرمانی کرے گا وہ اسلام کی حد کی بھی نافرمانی کرے گا تو کافر ہوگا۔

اسی طرح جس شخص کا گناہ مکمل احاطہ کرلیں گے تو اس کا کفر بھی احاطہ کرلے گا وہ بھی کافر ہوگا اور کفر کی سزا یہی ہے کہ وہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا۔

جواب نمبر ۲:

اگر تسلیم کرلیا جائے کہ ان مذکورہ آیات میں فاسقین مراد ہیں، کفار نہیں تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ "خلود" کبھی مکث طویل {زیادہ دیر ٹھہرنے} کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ان آیات میں زیادہ دیر ٹھہرنے والا معنی لے لیا جائے گا" دوام نہیں لیا جائے گا۔

جواب نمبر۳:

اگر تسلیم کرلیا جائے کہ خلود دوام کے معنی میں ہے تو ہم کہتے ہیں دوسری آیات سے عدم دوام ثابت ہے" جیسے پہلے ذکر کیا جاچکا ہے" وعد الله المؤمنین والمؤمنات جنات تجری "اور حدیث ابی ذر سے بھی" وان زنی وان سرق " پر جنت کا دخول مومن کیلئے ثابت ہے تو ضروری ہوگا کہ آیات میں تعارض کو ختم کرنے کیلئے پہلی دو توجیہات ہی مراد لی جائیں۔

ایمان کا لغوی معنی:

" والایمان فی اللغۃ التصدیق "ایمان لغت میں تصدیق کو کہا جاتا ہے" تصدیق لغت میں مخبر کے حکم کا یقین کرنا اور قبول کرنا اور اسے سچا ماننا۔ ایمان: اصل میں آمن کا مصدر ہے افعال کا وزن ہے اصل میں معنی امن وسلامتی میں ہونا" چونکہ ایمان والا شخص تکذیب ومخالفت سے امن میں ہوجاتا اسلئے اسے مومن کیا جاتا ہے۔

ایمان متعدی باللام ہوتا ہے:

جیسے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے قول کی حکایت بیان کی رب تعالی نے" ومآانت بمؤمن لنا "تم ہماری تصدیق نہیں کروگے۔

اور کبھی باء سے متعدی ہوتا ہے:

جیسے حدیث پاک میں ہے" الایمان ان تؤمن بالله " حقیقت صرف خبر اور مخبر کا صدق دل میں واقع ہونا بغیر اذعان وقبول کے معتبر نہیں" بلکہ اذعان وقبول ضروری ہے تا کہ تسلیم ہوسکے" اس لئے کہ تصدیق کا مطلب ہے تسلیم کرنا۔ تسلیم کرنا بغیر اذعان وقبول کے نہیں پایا جاسکتا۔ علامہ غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کی تصریح کی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تصدیق کا فارسی میں معنی ہے" گرویدن" تسلیم کرنا۔ تصدیق سے مراد مقابل تصور ہے" جو اوائل منطق میں ہے" جس کی تصریح کی ہے ان کے رئیس بوعلی سینا نے۔

اعتراض:

تصدیق بعض کفار کو بھی حاصل ہوتی ہے پھر کافر کہنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب:

کافر کو علامات تکذیب وانکار کی وجہ سے کافر کہا جاتا ہے بالفرض کافر یہ بھی کہے نبی کریم نے جو بھی لایا ہے میں سب کی تصدیق کرتا ہوں لیکن وہ زنار (جنجو) بھی باندھے یا بت کو اپنے اختیار سے سجدہ کرے تو وہ کافر ہی ہوگا' اس کا تصدیق کا قول معتبر نہیں ہوگا اسلئے کہ علامات تکذیب وانکار اسکے قول کو رد کر رہی ہیں۔

شرع میں ایمان کا مطلب:

الایمان فی الشرع هو التصدیق بما جاء به الرسول ﷺ من عند الله " "شریعت میں ایمان کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو لایا ہے اس کی تصدیق کرنا دل سے۔"

البتہ شرط یہ ہے کہ ان کا علم بدیہی ہو متشابہات پر ایمان لانا صرف اتنا ضروری ہے ان کی مراد جو عند اللہ ہے میں اسے تسلیم کرتا ہوں ایمان اجمالی کافی ہے کہ میں ہر اس چیز پر ایمان رکھتا ہوں جو نبی کریم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے لایا ہے۔

مشرک جو وجود صانع اور اس کی صفات کی تصدیق کرے' اسے لغوی معنی کے لحاظ پر تو مومن کہا جا سکتا ہے' لیکن شریعت میں اسے مومن نہیں کہتے کیونکہ اس کی توحید میں خلل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا یہی مطلب ہے" وما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون " نہیں ایمان لاتے ان میں سے اکثر مگر وہ مشرک ہی ہوتے ہیں یعنی وہ اللہ تعالیٰ کو خالق السماوات والارض ماننے کے باوجود بت پرستی کرتے ہیں' لہٰذا وہ مشرک ہیں۔

اقرار باللسان: بھی کمال ایمان کا جزء ہے لیکن تصدیق حالت اکراہ میں بھی ساقط نہیں ہوتی' البتہ اقرار حالت اکراہ میں ساقط ہو جاتا ہے۔

اعتراض: نیند اور غفلت وغیرہ کے وقت میں تصدیق باقی نہیں رہتی' تو اسے مؤمن کیسے کہا جاتا ہے؟

جواب: ان حالات میں اس کے دل میں تصدیق باقی رہتی ہے' اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ تصدیق باقی نہیں رہتی جب بھی اس کو حکم باقی میں رکھا جائے گا کیونکہ تصدیق کے منافی علامات تکذیب نہیں پائی گئی۔

تنبیہ: زبان سے اقرار دنیا میں احکام شرع جاری کرنے کیلئے ضروری ہے' اس لئے کہ تصدیق قلبی پر کوئی علامت ہونی چاہیے وہ زبان سے اقرار ہی ہے' کیونکہ اگر تصدیق قلبی پائی جائے زبان سے اقرار نہ پایا جائے تو وہ عنداللہ تو مومن ہوسکتا ہے لیکن شریعت میں اس پر ایمان کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

اصلِ ایمان تصدیق قلبی ہی ہے:

نصوص اس پر دلالت کررہی ہیں: اولئك كتب فی قلوبهم الايمان' وقلبه مطمئن بالايمان' ولما يدخل الا يمان فی قلوبكم "احادیث سے بھی یہی ثابت ہے نبی کریم ﷺ نے دعاء کی: اللهم ثبت قلبی علی دينك" اور آپ نے حضرت اسامہ کو کہا جبکہ انہوں نے ایک شخص کو جنگ کے دوران کلمہ پڑھنے کے باوجود قتل کردیا تھا" هلا شققت قلبه "تم نے اسکے دل کو پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھا تھا۔

اعتراض: اگر ہم تسلیم کرلیں کہ ایمان تصدیق قلبی ہے لیکن اہلِ لغت تو اقرار باللسان کے بغیر تصدیق نہیں مانتے۔ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام بھی مومن کے کلمہ شہادت پر ہی اعتبار کرتے تھے' اور اس سے تصدیق قلبی کا سوال کرنے کے بغیر ہی اسے مومن قرار دے دیتے تھے۔

جواب: حقیقت یہ ہے کہ اصلِ تصدیق دل کا عمل ہی ہے یہاں تک کہ اگر ہم فرض کریں کہ تصدیق کا معنی عملِ قلب نہیں بلکہ کوئی اور معنی ہے تو کوئی اہلِ لغت اور اہلِ

عرف میں سے صرف 'صدقت' انا مصدق للنبی ﷺ' انا مؤمن بہ" کے الفاظ سے اسے مومن قرار دیں گے اسی وجہ سے کئی زبان سے اقرار کرنے والوں کو غیر مومن کہا گیا "ومن الناس من یقول آمنا باللہ وبالیوم الآخر وماھم بمؤمنین' قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا"

خلاصہ کلام یہ ہے جو عند اللہ معتبر ہے وہ ہے تصدیق قلبی' اور احکام شرع جاری کرنے کیلئے اقرار باللسان ضروری ہے' صرف اقرار باللسان تصدیق قلبی سے خالی منافقت ہے ایمان نہیں۔

متکلمین اور فقہاء جب ایمان کی تعریف کرتے ہیں:

"الایمان تصدیق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان" "کہ ایمان تصدیق بالقلب اور زبان سے اقرار اور عمل بالارکان ہے۔"

مصنف اسکا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اعمال یعنی طاعات زیادہ ہوتی رہتی ہیں' لیکن نفسِ ایمان میں نہ زیادتی ہے نہ نقصان۔ یہاں دو چیزیں ہیں:

{۱}: اعمال ایمان میں داخل نہیں کیونکہ حقیقت ایمان صرف تصدیق قلبی ہے' اور کتاب وسنت میں اعمال کا عطف ہے ایمان پر' جیسے رب تعالی نے فرمایا "ان الذین امنوا وعملوا الصالحات" معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت پائی جاتی ہے۔

پھر اور وجہ یہ ہے ایمان صحت اعمال کیلئے شرط ہے' جیسے رب تعالی نے فرمایا" ومن یعمل من الصالحات وھو مؤمن" اور یہ یقینی بات ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا ورنہ اشتراط شیئ بنفسہ "لازم آئے گا۔

اور وجہ یہ ہے کہ جو شخص بعض اعمال کا تارک ہو اس کا ایمان باقی رہتا ہے' جیسے اللہ تعالی نے فرمایا "وان طائفتان من المومنین اقتتلوا" اور یہ یقینی بات ہے کہ کوئی چیز بغیر رکن کے نہیں پائی جاتی' اگر عمل رکن ایمان ہو تو تارک مومن نہیں ہوگا۔

تنبیہ:

یہ چار وجوہ ان کے خلاف دلیل بن سکتی ہیں جو اعمال کو اصل ایمان کا رکن مانتے ہیں' لیکن جو اعمال کو کمال ایمان کا رکن مانتے ہیں' ان کے خلاف یہ دلائل نہیں۔

(۲) حقیقت ایمان میں نہ زیادتی ہے نہ نقصان' کیونکہ تصدیق جب حد جزم واذعان تک پہنچے تو اس میں زیادتی اور کمی متصور نہیں خواہ وہ طاعات پر عمل کرلے یا معاصی کا ارتکاب کرلے' تصدیق اس کی ہر حال میں باقی رہتی ہے اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

اعتراض: آیات تو زیادتی ایمان پر دلالت کر رہی ہیں' زیادتی کی نفی کیسے صحیح ہے؟ "ھو الذی انزل السکینة فی قلوب المومنین لیزدادوا ایمانا' واذا تلیت علیھم آیاته زادتھم ایمانا"

جواب: یہ آیات صحابہ کرام کے حق میں نازل ہوئیں کہ جب آیات نازل ہوتیں تو ان پر ایمان لاتے پھر اور نازل ہوتیں تو پھر ان پر ایمان لاتے' ایمان کی زیادتی نفس ایمان مراد نہیں ہے' بلکہ جن چیزوں کے ایمان کی وجہ سے ہے ان میں زیادتی معتبر ہے۔

وفیہ نظر:

سے اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صحابہ کرام سے خاص کرنا ضروری نہیں' کیونکہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے بغیر بھی ممکن ہے کہ انسان فرائض کی تفصیل پر مطلع نہ ہو' آہستہ آہستہ مطلع تو ما ہو حب به ایمان "میں زیادتی ہوسکتی ہے' حاصل یہ ہے کہ نفس ایمان خواہ اجمالی ہو یا تفصیلی برابر ہے' البتہ ایمانیات کے لحاظ پر اجمالی میں کمی ہے اور تفصیلی میں زیادتی۔

بعض حضرات نے اور جواب دیا ہے:

کہ آیات میں جس زیادتی کا ذکر ہے اس سے مراد ایمان پر قائم رہنا ہے یعنی

زیادتی از مان کی زیادتی کی وجہ سے ہے اور وہ تجدد امثال سے حاصل ہوتی ہے۔

وفیہ نظر :-سے اسے بھی رد کیا کہ ایک چیز جب معدوم ہو جائے اور دوسری حاصل ہو تو اسے زیادتی نہیں کہا جاتا۔

بعض حضرات نے اور جواب دیا:

کہ زیادتی ایمان جو آیات میں مذکور ہے اس سے مراد ثمرۃ ایمان کی زیادتی یعنی رقۃ قلب اور صفاء قلب" اور قرب الٰہی اشراق نور وضیاء وغیرہ ہیں یہ چیزیں اعمال صالحہ سے زیادہ اور معاصی سے کم ہوتی ہیں جن حضرات کے نزدیک اعمال جزء ایمان ہیں ان کے نزدیک ایمان زیادتی اور کمی کو قبول کرتا ہے۔

بعض محققین نے کہا ہے:

کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حقیقت تصدیق زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی، کیونکہ نبی کریم ﷺ کی تصدیق عام امت کے افراد کی طرح نہیں اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے کہا "ولکن لیطمئن قلبی "

ایک اور بحث:

بعض قدریہ اس طرف گئے ہیں کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کو کہا جاتا ہے۔ یہ قول درست نہیں کیونکہ اہل کتاب نبی کریم ﷺ کی نبوت کو پہچانتے تھے" کمایعرفون ابناء ھم " جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے تھے لیکن یقینی طور پر وہ کافر ہی رہے کیونکہ حق کو پہچانتے تھے لیکن عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ رب تعالیٰ نے فرمایا" وجحدوا بھا واستیقنتھا انفسھم ظلما وعلوا " انہوں نے انکار کیا ان (موسیٰ علیہ السلام کے معجزات) کا ظلم اور تکبر کی وجہ سے باوجود اس کے کہ ان کے نفسوں کو یقین تھا۔

معرفت و استیقان میں فرق:

یہ فرق معلوم کرنا اس لئے ضروری ہے کہ استیقان یعنی تصدیق و اعتقاد ایمان ہے

اور معرفت ایمان نہیں' وہ فرق بعض مشائخ نے یہ بیان کیا ہے۔ تصدیق کا مطلب یہ ہے:
مخبر کی خبر سے جو علم حاصل ہوا ہے اس پر دل سے یقین کرنا۔ یہ امر کسبی ہے' مصدق کے
اختیار سے ثابت ہوتا ہے اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے۔ اور اسے رأس العبادات
سمجھا جاتا ہے۔

معرفت: بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے' جس طرح نظر واقع ہو کسی جسم
پر تو اسے معرفت حاصل ہو جائے کہ یہ دیوار یا پتھر ہے۔ یہی مطلب ہے بعض محققین کی
اس عبارت کا "ان التصدیق ھو ان تنسب باختیارك الصدق الی المخبر حتی
لو وقع ذلك فی القلب من غیر اختیار لم یکن تصدیقا وان کان معرفة"

شارح اس فرق پر اعتراض کرتے ہیں:

تصدیق کو اختیاری کہنا مشکل ہے' کیونکہ تصدیق اقسامِ علم سے ہے' اور وہ
کیفیاتِ نفسانیہ سے ہے نہ کہ افعال اختیاریہ سے' کیونکہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان
نسبت کے ثبوت یا نفی کا تصور کرتے ہیں پھر اس کے ثبوت پر برہان قائم کرتے ہیں
تو ہمیں اس برہان سے اذعان وقبول اس نسبت کا حاصل ہوتا ہے۔ مطلب اس سے یہ
حاصل ہوا کہ تصدیق اختیاری نہیں کیونکہ جو علم برہان سے حاصل ہوتا ہے وہ بندے کے
اختیار میں نہیں ہوتا اگرچہ برہان وہ اپنے اختیار سے قائم کرتا ہے۔

جواب کی طرف اشارہ:

"وھو معنی التصدیق والحکم والاثبات والایقاع" یعنی اذعان معنی
ہے تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا' وہ ان سے علیحدہ نہیں' جبکہ تصدیق' حکم' اثبات'
ایقاع الفاظ ہیں جو اپنے معنی پر دلالت کرتے ہیں یہ فعل اختیاری ہے۔

صریح جواب: وہ کیفیت جسے اذعان وتصدیق کہا جاتا ہے وہ اختیار سے حاصل
ہوتی ہے' کیونکہ مباشرتِ اسباب یعنی اصغر واکبر اوسط کو ترتیب دینا' نظر وفکر' موانع

کا اٹھانا یہ سب اختیاری ہیں۔

ولهذا الا عتبار يقع التكلف بالايمان :

اسی اعتبار سے "یعنی کسب ایمان فعل اختیاری ہے" انسان کو ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے۔ یہی مراد ہے کہ تصدیق فعل اختیاری ہے اور معرفت کا اختیاری ہونا ضروری نہیں صرف معرفت سے تصدیق کا حاصل ہونا ضروری نہیں، کیونکہ معرفت کبھی بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے (دونوں میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، تباین کی نہیں)

معرفت جب اختیار سے حاصل ہو تو وہ تصدیق ہے:

کیونکہ ایمان و تصدیق کا مطلب ہی یہ ہے کہ اختیار سے تسلیم کرنا معرفت بالاعتبار کفار معاندین متکبرین کو حاصل نہیں ہوتی، اگر بالفرض حاصل بھی ہو جائے تب بھی زبان سے انکار عناد و تکبر پر اصرار تکذیب و انکار کی علامات سے ہیں جو باعثِ کفر ہیں۔

والا يمان والاسلام واحد:

ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہیں، لان الاسلام هو الخضوع والا نقياد " کیونکہ اسلام کا معنی تسلیم کرنا، فرمانبرداری کرنا، اور یہی مطلب ہے قبول احکام اور اذعان کا جو تصدیق ہے، پتہ چلا کہ دونوں ایک ہی ہیں۔ دلیل: رب تعالیٰ کا ارشاد ہے" فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين "لوط علیہ السلام کی قوم کا ذکر ہے کہ ہم نے نکالا ان کو جو بستی میں مومن تھے، نہیں پایا ہم نے اس میں سوائے مسلمانوں کے گھروں کے۔ اس آیۃ میں ایک ہی قوم کو مؤمنین بھی کہا اور مسلمین بھی، یہ ارشاد ایمان و اسلام کی وحدت پر دلالت کر رہا ہے۔

حاصل کلام:

دونوں کی وحدت کا صرف یہ مطلب ہے کہ شرح میں ایسا نہیں کہ کسی کو مؤمن کہا جائے اور مسلم نہ کہا جائے یا کسی کو مسلم کہا جائے اور مومن نہ کہا جائے۔ مفہوم کے لحاظ پر

دونوں میں وحدت نہیں: جیسا کہ صاحب کفایہ نے کہا ہے کہ ایمان کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے جن اُوامر ونواہی کا ذکر کیا ہے ان کی تصدیق کرنا اور اسلام کا مطلب ہے فرمانبرداری کرنا اور تسلیم کرنا لیکن اسلام جبکہ فرمانبرداری اور تسلیم ہے تو یہ اوامر ونواہی کے قبول کرنے کے نہیں پایا جاتا' اس لحاظ پر ان میں تغایر نہیں۔

ایمان واسلام میں تغایر کا بعض حضرات نے قول کیا ہے:

انہوں نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ اللہ تعالٰی کا ارشادِ گرامی ہے" قالت الا اعراب آمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا "(اعراب نے کہا: ہم نے ایمان لایا ہے' آپ فرمادیجئے! تم نے ایمان نہیں لایا لیکن کہو ہم نے اسلام لایا ہے) اس آیۃ کریمہ سے واضح ہے کہ ایمان اور اسلام ایک نہیں بلکہ علیحدہ علیحدہ ہیں۔

جواب: ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ ایمان اور اسلام میں عدمِ تغایر کا یہ مطلب ہے اسلام جو شرع میں معتبر ہے وہ ظاہر اور باطن سے احکامِ شرع کو تسلیم کرنا ہے' اور ایمان بھی وہی ہے' لیکن لغوی معنی کے طور پر صرف ظاہری طور پر تسلیم کرنا اسلام کیلئے کافی ہے' آیۃ کریمہ میں لغوی معنی کا ہی اعتبار کیا گیا ہے کہ انہوں دل سے تسلیم نہیں کیا تھا بلکہ صرف ظاہری طور پر تسلیم کیا تھا۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے ایمان اور اسلام کی علیحدہ علیحدہ تعریف بیان فرمائی ہے اس سے بھی ان کے درمیان تغایر سمجھ آتا ہے۔ ایمان کے متعلق جب آپ سے سوال کیا تو آپ نے اسکے جواب میں فرمایا" ان تومن بالله وملائکته وکتبه ورسله والیوم الآخر وتومن بالقدر خیره وشره "اور اسلام کے متعلق آپ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا" الاسلام ان تشهد ان لا اله الاالله وان محمدا رسول الله وتقیم الصلوة وتوتی الزکوة وتصوم رمضان وحج البیت ان استطعت الیه سبیلا "ان دونوں احادیث سے واضح ہے کہ ایمان تصدیق قلبی ہے اور اسلام اعمال ہیں۔

[illegible]

جواب: حدیث پاک میں ثمراتِ اسلام اور علامات کو بیان کیا گیا ہے' اسی طرح ایمان کے ثمرات بھی دوسری حدیث اسی قسم کے بیان کئے گئے ہیں۔ ربیعہ کا وفد نبی کریم ﷺ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا" اتدرون ماالایمان باللہ وحدہ قالوا اللہ ورسولہ اعلم قال شہادۃان لاالہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ واقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ وصیام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس " اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا: الایمان بضع وسبعون شعبۃ اعلاھا قول لا الہ الا اللہ وادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق "اس حدیث میں بھی ثمرات ایمان بیان کئے گئے ہیں۔

نتیجہ واضح:

ایمان اور شریعت میں معتبر اسلام ایک چیز ہیں کہ دل سے تسلیم کرنا اور ثمرات بھی دونوں کے ایک ہیں اس لحاظ پر دونوں متحد ہیں' لغوی معنی کے لحاظ پر مختلف ہیں اسی طرح آیات واحادیث میں تطبیق پائی گئی ہے۔ بندے سے جب تصدیق اور اقرار پائے جائیں: تو وہ کہے "انا مؤمن حقا " میں مؤمن ہوں' مجھے یقینی طور پر ایمان حاصل ہے وہ یہ نہ کہے" انا مؤمن ان شاء اللہ" کیونکہ اس میں شک پایا گیا ہے"فھو کفر لامحالۃ" ایمان میں شک کرنا کفر ہے یقیناً۔

ایمان کے ساتھ ان شاء اللہ کا چند جگہ جواز تو ہے لیکن پھر بھی بہتر ہے ذکر نہ کیا جائے:

(۱) ادب کیلئے (۲) اپنے معاملات کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے سپرد کرنے کیلئے کہے

(۳) یا اب شک نہ ہو لیکن انجام کیا ہونا ہے اس کیلئے ان شاء اللہ کہے۔

(۴) یا تبرک کیلئے کہے (۵) یا اپنے نفس کو پاکیزہ کہنے سے بری کرنے کیلئے کہے۔

(۶) یا تکبر سے بچنے کیلئے کہے۔

ان تمام صورتوں میں جواز تو ہے"فالاولی ترکہ " لیکن بہتر ہے ترک کرنا کیونکہ

اصل میں "ان" شک کیلئے آتا ہے۔ مذکورہ بالا صورتوں میں جواز ہے اسی وجہ سے "لا یجوز" نہیں کہا' بلکہ کہا ہے "فالا ولی ترکہ"

بعض حضرات نے ایمان کے ساتھ مطلقاً انشااللہ کہنا منع کیا ہے:

انہوں نے قیاس کیا ہے کہ کوئی جوان کہے "انا شاب ان شااللہ" تو یہ کلام اس کا یا مہمل ہوگا یا جھوٹ ہوگا' اسی طرح "انا مومن ان شاء اللہ" کا بھی حکم ہوگا۔

اس قول کا رد:

ان دونوں میں فرق ہے' کیونکہ شباب افعال کسبیہ سے نہیں اور نہ ہی اس پر بقاء عاقبت و مآل میں متصور ہے اور نہ ہی اس میں تزکیۂ نفس یا اعجاب (تکبر) حاصل ہوتا ہے لیکن ایمان کسبی ہے' اس میں دوام بھی ہے' اس میں تزکیۂ نفس اور اعجاب بھی ہے' اسلئے ایمان کو شباب پر قیاس کرنا درست نہیں۔

"بل مثل قولك انازاهد متقی ان شاء الله" بلکہ ایمان "انازاهد ان شاء الله" کی طرح ہے' جس طرح مذکورہ بالا صورتوں میں "اناز اهد ان شاء الله" کہنا جائز ہے اسی طرح "انامومن ان شاء الله" بھی مذکورہ بالا صورتوں میں جائز ہے' اگرچہ ترک بہتر ہے۔

بعض محققین نے مطلقاً انا مؤمن ان شاءاللہ کہنا جائز قرار دیا ہے:

وہ کہتے ہیں کہ بندے کو حقیقۃً تصدیق جب حاصل ہو جائے تو وہ کفر سے نکل جاتا ہے' لیکن تصدیق قابل شدت وضعف ہے۔ کامل تصدیق جو عذاب سے نجات دیتی ہے' اسی کا ذکر اس آیۃ میں ہے "اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم" یہ تصدیق کامل موقوف ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت پر۔

اشاعرہ کے نزدیک جب "انامومن انشاء الله" کہنا اس لئے صحیح ہے کہ اعتبار ایمان و کفر اور سعادت وشقاوت کا خاتمہ پر ہے کیونکہ مؤمن سعید کبھی کفر پر مر کر کافر و شقی

ہو جاتا ہے' کبھی کافر ایمان لا کر ایمان پر فوت ہونے کی وجہ سے حالت ایمان کو پا لیتا ہے تو اس پر اعتراض تھا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه" اس حدیث سے تو پتہ چلتا ہے کہ سعید ہمیشہ سعید ہی رہے گا' اور شقی ہمیشہ شقی ہی رہے گا۔

تو اس کا رد کیا کہ یہ مطلب نہیں حدیث پاک کا جو تم نے بیان کیا ہے" والسعید قد یشقی بان یرتد بعد الایمان والشقی قد یسعد بان یؤمن بعد الکفر" کیونکہ سعید کبھی مرتد ہو کر شقی بن جاتا ہے اور شقی کبھی ایمان لا کر سعید بن جاتا ہے" والتغیر یکون علی السعادة والشقادة دون الاسعاد والا شقاء" تغیر سعادت وشقاوت میں ہوتا ہے جو بندے کا فعل ہے اسعاد واشقاء میں تغیر نہیں ہوتا کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں' اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں تغیر نہیں ہوتا' اس لئے کہ رب تعالیٰ کی ذات اور صفات قدیم ہیں' اور تغیر حدوث پر دلالت کرتا ہے۔

والحق انه لاخلاف فی المعنی :

حق یہ ہے کہ مقصد میں کوئی خاص اختلاف نہیں۔ جن حضرات نے ایمان کا مطلب صرف اذعان اور سعادت کا مطلب صرف اقرار لیا ہے' ان کے نزدیک حصول قطعی ہے یعنی صرف اذعان واقرار پر حصول مرتب ہے' اور جن حضرات نے نجات اور ثمرات مراد لیا ہے انہوں نے مشیت پر موقوف کیا ہے۔

وفی ارسال الرسل حکمة :

رسولوں کو بھیجنے میں حکمت ہے۔ رسل جمع ہے رسول کی' جس کا وزن فعول ہے۔ یہ ماخوذ ہے رسالت سے جس کا معنی ہے: سفارت۔ رسول اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے ذوی العقول کے درمیان سفیر ہوتے ہیں جو ان کے شکوک وشبہات کو زائل کرتے ہیں جن سے دنیاوی اور اخروی مصلحتوں کو سمجھنے سے ان کی عقلیں قاصر ہوتی ہیں۔ حکمت کا مطلب

مصلحت اور عاقبت حمیدہ مراد ہے۔اسی سے پتہ چلا کہ رسولوں کو بھیجنا جب حکمت ہے تو حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ رسولوں کو بھیجنا چاہیے اگرچہ رب تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں؛ البتہ عادت الٰہیہ یہ ہے کہ وہ اپنے ذمہ کرم پر رسولوں کا بھیجنا لیا ہے' رسولوں کا بھیجنا ممتنع نہیں۔اس میں سمنیہ اور براہمہ کا اختلاف ہے۔سمنیہ مطلقاً رسولوں کے قائل نہیں؛ اور براہمہ صرف آدم علیہ السلام اور ابراہیم علیہ السلام کی نبوت کے قائل ہیں۔

رسول انسانوں سے ہوتے ہیں انسانوں کی طرف آتے ہیں: جو ایمان وطاعت والوں کو طاعت وجنت وثواب کی بشارت دیتے ہیں اور کفار اور نافرمانوں کو آگ اور عذاب سے ڈراتے ہیں۔ ثواب وعقاب عقل سے نہیں پہچانے جاتے: رسول ہی آکر انسانوں کو امورِ دنیا ودین بتاتے ہیں جن کے لوگ محتاج ہوتے ہیں' اور بتاتے ہیں کہ رب تعالیٰ نے جنت اور جہنم کو تیار کر رکھا ہے۔طاعات سے ثواب وجنت حاصل ہوتی ہے' اور معاصی سے نار اور عذاب حاصل ہوتا ہے۔لا یستقل به العقل "اس چیز کو سمجھنے میں عقل مستقل نہیں۔ اجسام نفع دینے والے اور ضرور دینے والے بھی صرف عقل سے سمجھ نہیں آتے ہیں۔اس طرح کئی ممکنات' واجبات' ممتنعات' بھی صرف عقل سے نہیں سمجھ آتے وہ بھی رسول ہی آکر بتاتے ہیں۔

رسولوں کو رب تعالیٰ بندوں کیلئے رحمت بناتا ہے جیسا کہ رب تعالیٰ نے فرمایا

"وما ارسلناك الا رحمة للعالمين"

وایدهم بالمعجزات:

اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو معجزات سے تائیدی ہے۔معجزہ خلاف عادت کام کو کہا جاتا ہے جو مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا جبکہ منکرین سے مقابلہ ہو تو انبیاء کرام اپنے معجزات کو ظاہر کرتے ہیں لیکن منکرین ان سے عاجز ہوتے ہیں۔انبیاء کو معجزات ضرور حاصل ہوتے ہیں: کیونکہ جب تک کسی نبی کو کوئی معجزہ نہ دیا جائے تو اس کی صداقت

کا دعویٰ رسالت میں پتہ نہیں چلتا۔ معجزہ ظاہر کرنے کے بعد کامل وثوق حاصل ہو جاتا ہے۔
کیونکہ اللہ تعالیٰ نبی کے معجزہ ظاہر کرنے کے بعد علم ضروری عطاء کر دیتا ہے۔

مثال:

ایک شخص ایک جماعت کے سامنے کہتا ہے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد ہوں تمہاری طرف، پھر وہ بادشاہ کو کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم خلاف عادت تین مرتبہ کھڑے ہو جاؤ۔ بادشاہ نے اس پر عمل کر لیا، تو اس شخص کے سچا ہونے پر ان لوگوں کو یقین آ جائے گا۔ یہ علم بدیہی عادت کے مطابق حاصل ہو جائے گا، اگرچہ اس میں کذب فی نفسہٖ ممکن تو ہے، لیکن جب امکانِ ذاتی کا معنی تجویز عقلی لیا جائے تو وہ علم قطعی کے منافی نہیں، جس طرح ہمیں بدیہی علم حاصل ہے کہ جبلِ احد آج تک سونا بنا تو نہیں لیکن اس کا سونا بننا ممکن فی نفسہٖ ہے۔

اسی طرح معجزات پر احتمالات ان پر کوئی عیب نہیں لگاتے۔ لہٰذا یہ عیب کی ہو سکتا ہے یہ معجزہ غیر اللہ سے حاصل ہو یا اس میں تصدیق نہ پائی گئی ہو یا کاذب کی تصدیق یہ احتمالات باطل ہیں۔

واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليهما الصلوة والسلام "

سب سے پہلے نبی آدم علیہ السلام اور سب سے آخری حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ آدم علیہ السلام کی نبوت کتاب اللہ سے ثابت آپ کو حکم بھی دیا گیا "یا آدم اسکن" اور نہی بھی کی گئی "ولا تقربا هذه الشجرة" کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ آپ کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہیں تھا تو یقینی بات ہے کہ وہ امر اور نہی آپ کو بواسطہ وحی ہی دیئے گئے، کسی اور نبی کے ذریعہ تو حاصل نہیں ہوئے بعض مبتدعین کا آپ کی نبوت کا انکار کرنا کفر ہے۔

حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا ثبوت:

تواتر سے ہے جس کا انکار کفر ہے۔ آپ کا اظہارِ معجزہ: پر دو دلیلیں قائم کی ہیں:

(۱) آپ نے کلام اللہ (قرآن پاک) پیش فرمایا' اور بڑے بڑے بلغاء کو مقابلہ کی دعوت دی لیکن وہ ایک چھوٹی سے سورت بنانے سے بھی عاجز آگئے باوجود اس کے کہ وہ مقابلہ کرنا بھی چاہتے تھے' کوشش بھی کرتے رہے لیکن کلام کے مقابلہ میں کلام لانے سے تو عاجز آگئے' تلواروں سے مقابلہ کرنا شروع کیا۔ کسی ایک سے بھی یہ بھی ثابت نہیں کہ وہ قرآن پاک کے قریب بھی کوئی کلام لا سکے۔

بلغاء کا مقابلہ نہ کر سکنا' عاجز آنا دلیل ہے اس پر کہ آپ کا معجزہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو حاصل ہے' اور آپ کا دعویٰ نبوت سچا ہے' یہ عادی طور پر اس سے علم حاصل ہو گیا' اس کے خلاف احتمالات عقلیہ اسکے معتر نہیں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

(۲) نبی کریم ﷺ کے معجزات (خرقِ عادت کام) تواتر سے ثابت ہیں' اگرچہ تفاصیل اخبار احاد سے ثابت ہے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت اتنی اخبار احاد سے ثابت ہے جو مجموعی طور پر تواتر کا درجہ رکھتے ہیں۔ آپ کے معجزات بہت زیادہ ہیں' پتھروں کا کلام کرنا' درختوں کا کلام کرنا' جانوروں کا کلام کرنا' تھوڑا کھانا زیادہ ہو جانا انگلیوں سے پانی جاری ہونا' آپ کے معجزات مشہور معروف ہیں۔

ارباب بصائر نے آپ کی نبوت پر دو وجہ سے دلیل پیش کی:

۱: نبوت سے پہلے آپ کے احوال تواتر سے ثابت ہیں صدیق و امانت' قریش کہتے تھے کہ آپ نے کبھی جھوٹ نہیں بولا' اور وہ آپ کو امین کہتے تھے۔ اور لوگوں کو دعوتِ ایمان دیتے وقت آپ نے بہت تکالیف کو برداشت کیا' آپ نے بے سر و سامانی میں اور کم مددگاروں کے ہوتے ہوئے بغیر کسی خوف کے دعوتِ حق کا حق ادا کیا۔ اور آپ نے دعوت اسلام و ایمان کی تبلیغ مکمل کی تو لوگ آپ کے دین میں فوج در فوج داخل ہونے لگے' یہ تمام چیزیں آپ کی نبوت پر دلالت کرتی ہیں۔

اور آپ کے احکام حکمت پر مشتمل تھے۔ طہارت' نماز' قواعدِ نکاح وغیرہ کثیر احکام سب حکمت پر مشتمل ہیں اور آپ کو وثوق تھا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام احوال میں مجھے

محفوظ رکھنا ہے' ہر خوف وخطر میں آپ مطمئن رہے۔

آپ کے اوصافِ جمیلہ ایسے تھے کہ دشمن شدید عداوت کے باوجود اور آپ پر طعن کے حریص ہونے کے باوجود آپ کو عیب نہ لگا سکے۔ عقل کہتی ہے کہ ان تمام چیزوں کا غیر نبی میں پایا جانا ممکن نہیں۔

یقینی بات ہے کہ چالیس سال مہلت دینا' پھر آپ کا دین دوسرے دینوں پر غالب آ جانا' دشمنوں کے خلاف آپ کی اللہ تعالیٰ کا مدد کرنا' آپ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد آپ کے آثار تا قیامت باقی رہنا' یہ سب ایسی چیزیں ہیں جو آپ کی نبوت پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿۲﴾: آپ نے امرِ عظیم یعنی نبوت کا دعویٰ کیا جب کہ ان کے پاس کوئی کتاب اور حکمت نہ تھی' آپ نے ان پر کتاب وحکمت کو بیان فرمایا اور ان کو احکام وشرائع سکھائے اور مکارمِ اخلاق کو مکمل فرمایا' اور بہت تعداد میں لوگوں کے فضائلِ علمیہ اور عملیہ کو مکمل فرمایا اور جہان کو ایمان اور نیک اعمال کے ذریعے منور فرمایا' اور اللہ تعالیٰ نے اپنے وعدہ کے مطابق آپ کے دین کو سب دینوں پر غالب کیا' نبوت ورسالت میں یہی چیزیں پائی جاتی ہیں۔

<u>واذاثبت نبوته الخ :</u>

جب آپ کی نبوت ثابت ہوگئی تو آپ کے کلام اور اللہ تعالیٰ کے کلام سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ آپ خاتم النبیین ہیں' سب لوگوں کی طرف آپ کو رسول بنا کر بھیجا گیا بلکہ جنوں اور انسانوں کی طرف آپ کو رسول بنا کر بھیجا گیا۔ آپ کا ارشادِ گرامی ہے" ارسلت الی الخلق کافة وختم بی النبیون (رواہ مسلم) رب تعالیٰ کا ارشادِ گرامی" ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین " حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے" ومارسلنا ك الا كافة للناس" کی تفسیر میں فرمایا" ارسله الی الجن والانس رواه الدارمی " بلکہ نبی کریم ﷺ

سب مخلوق کے نبی ہیں" آپ کا ارشاد گرامی ہے" ارسلت الی الخلق کافة" ثبت انه اخر الانبیاء : ثابت ہوا کہ سب انبیاء کے آخر میں آئے" یعنی آپ آخری نبی ہیں۔ یہود ونصاری نے کہا: (بعض نے تو آپ کی نبوت کو بالکل مانا ہی نہیں) البتہ بعض نے کہا کہ آپ کی نبوت عرب کے ساتھ خاص ہے' ان کا یہ قول آپ کے ارشادات سے رد ہو گیا' کیونکہ آپ نے تو فرمادیا ہے کہ میں تمام مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا۔

اعتراض:

نبی کریم ﷺ آخر الانبیاء کیسے ہیں' جبکہ آپ کے اپنے ارشادات سے ثابت ہے کہ آپ کے بعد عیسیٰ علیہ السلام نے تشریف لانا ہے۔

جواب:

ہاں! یہ تو تسلیم ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے تشریف لانا ہے' لیکن آپ کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے' آپ جب تشریف لائیں گے تو آپ کی طرف کوئی وحی نہیں آئے گی' آپ نبی کریم ﷺ کی شریعت پر ہی عمل کرائیں گے یعنی عیسیٰ علیہ السلام نبی کریم ﷺ کے تابع ہونے کی حیثیت سے آئیں گے' مستقل نبی ہونے کی حیثیت میں تشریف نہیں لائیں گے۔

تنبیہ:

عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت زائل نہیں ہوگی' البتہ آپ بحیثیت نبی کے اپنی شریعت کی تبلیغ نہیں فرمائیں گے بلکہ نبی کریم ﷺ کی متبع ہونے کی حیثیت سے تشریف لا کر آپ ﷺ کی شریعت کی تبلیغ فرمائیں گے۔

عیسیٰ علیہ السلام تشریف لا کر امامت فرمائیں گے:

کیونکہ آپ امام مہدی سے افضل ہیں۔ کیا عیسیٰ علیہ السلام امام مہدی کی اقتداء میں نماز پڑھیں گے؟

جواب:

اس میں اختلاف ہے زیادہ بہتر محاکمہ یہ ہے کہ آپ پہلی نماز ان کی اقتداء میں ادا کریں گے تا کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ آپ بحیثیت نبی تشریف نہیں لائے بلکہ بحیثیت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متبع ہونے کے تشریف لائے ہیں۔ تاہم علامہ تفتازانی اور صاحب نبراس نے ایک نماز بھی امام مہدی کی اقتداء میں پڑھنے والا قول معتبر نہیں سمجھا' ویسے بھی مقدمہ ابن خلدون میں امام مہدی والی تمام روایت میں بہت جرح قدح کی گئی ہے۔

انبیاء کرام کی تعداد کتنی ہے؟

"والا ولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية" بہتر یہ ہے کہ تعداد مقرر نہ کرے کیونکہ بعض روایات میں ایک لاکھ چوبیس ہزار' اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس کا ذکر ہے۔ جلال الدین محلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں آٹھ ہزار کا ذکر بھی فرمایا' اور بعض روایات میں اور بھی زیادہ کا ذکر ہے۔ اس لئے تعداد میں اقتصار نہ کرے اس طرح نہ ہو کہ تعداد سے زیادہ تعداد بنا کر غیر انبیاء میں شامل کرلے' اور کم تعداد بیان کر کے انبیاء کی تعداد سے انبیاء کو خارج نہ کرے۔ اصل بات یہ ہے کہ تعداد میں اخبار احاد ہیں' خبر واحد بمع اپنی جمیع شرائط کے فقط ظن کا فائدہ دیتی ہے" ولا عبرة بالظن في باب الا عتقاديات " ظن کا اعتبار نہیں' اعتقادیات کے باب میں' خاص کر کے جب روایات کا بھی اختلاف ہو' پھر کتاب اللہ کے بھی مخالف ہوگا کیونکہ رب تعالیٰ نے فرمایا "منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك " راقم کا مؤقف اس میں یہ ہے کہ رب تعالیٰ نے عام لوگوں کو انبیاء کرام کا تفصیلی علم عطا نہیں فرمایا' اس سے یہ مراد نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی انبیاء کرام کا تفصیلی علم نہیں تھا۔

وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى:

سب انبیاء کرام اللہ تعالیٰ کی خبر دیتے رہے اور تبلیغ فرماتے رہے' یعنی اللہ تعالیٰ کی

وحدانیت کی تبلیغ فرماتے رہے یعنی معنی ہے نبوت و رسالت کا "لان النبی من ینبئ ای یخبر والرسول من یبلغ" کیونکہ نبی وہ ہے جو خبر دے اور رسول وہ ہے جو تبلیغ فرمائے مطلب دونوں کا معنوی طور پر قریب ہی ہے۔

انبیاء کرام سچے اور مخلوق کو نصیحت کرنے والے ہوتے ہیں:

تا کہ انبیاء کرام کو مبعوث کرنے کا فائدہ باطل نہ ہو۔ خاص کر کے امور شرائع تبلیغ احکام اور ارشادِ امت میں کذب انبیاء کرام سے عمداً تو بالکل منع ہے اس پر اجماع امت ہے سہواً اگرچہ معتزلہ کے نزدیک جواز ہے لیکن جمہور اہل سنت نے بیان کیا کہ سہواً بھی انبیاء کرام سے جھوٹ سرزد نہیں ہوتا وہ معصوم ہوتے ہیں۔

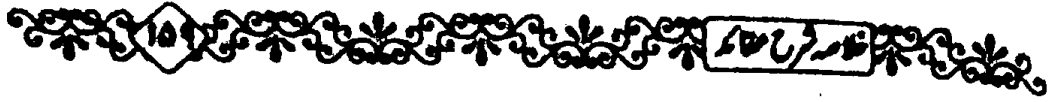
انبیاء کرام کفر اور کبائر:

سے پاک ہوتے ہیں صغائر میں بھی محققین کا مذہب یہ ہے کہ انبیاء کرام کبائر اور صغائر گناہوں سے اعلانِ نبوت سے پہلے بھی اور بعد میں پاک ہوتے ہیں۔ انبیاء کرام سے کوئی گھٹیا کام سرزد نہیں ہوتا جن کاموں کو اہلِ مروّت پسند نہ کریں۔

علامہ رازی رحمۃ اللہ علیہ نے بہت خوب بیان فرمایا:

اگر انبیاء کرام کی طرف بظاہر جھوٹ کی نسبت پائی جائے تو دیکھیں کہ اس میں کوئی تاویل ہوسکتی ہے یا نہیں اگر تاویل ہوسکے تو بہتر اگر تاویل نہ سکے تو راوی کو جھوٹا کہنا آسان ہے لیکن نبی کو جھوٹا کہنا محال ہے۔

افضل الانبیاء محمد صلی اللہ علیہ وسلم:

سب انبیاء کرام سے افضل محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ آپ کی امت کو رب تعالیٰ نے افضل الامم قرار دیتے ہوئے یوں فرمایا "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس" یہ یقینی بات ہے کہ امت کا کمال ان کے دین کی وجہ سے اور ان کے دین کا کمال انکے نبی کے دین کے تابع سے نبی کا افضل ہونا خود بخود واضح ہو گیا۔

آیات واحادیث سے آپ کی افضلیت ثابت ہے:

"تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض"

①: قوله ﷺ ان الله فضلنی علی الانبیاء وفضل امتی علی الامم (رواہ الترمذی)

②: اناسید الناس یوم القیامة (رواہ مسلم)

③: انا اکرم الاولین والآخرین علی انه ولا فخر (رواہ الترمذی والدارمی)

④: اذا کان یوم القیامة کنت امام النبین وخطیبهم وصاحب شفاعتهم غیر فخر (رواہ الترمذی)

اس قسم کی کثیر احادیث مبارکہ ہیں جن سے نبی کریم ﷺ کی افضلیت ثابت ہے۔

شارح نے ایک حدیث سے استدلال کو ضعیف قرار دیا:

نبی کریم ﷺ کا ارشاد "انا سید ولد آدم" سے استدلال ضعیف ہے' اس لئے کہ اس حدیث سے نبی کریم ﷺ کی افضلیت آدم علیہ السلام پر بھی نہیں آتی۔

صاحب نبراس نے جوابات دیئے:

جواب نمبر ا:

عرب حضرات کبھی "ولد آدم" کا معنی نوعِ انسانی لے لیتے ہیں۔

جواب نمبر ۲:

جب نبی کریم ﷺ افضل ہیں ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام سے تو اسی سے آدم علیہ السلام پر افضل ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔

جواب نمبر ۳:

یہ حدیث دوسری حدیث کا تتمہ ہے' اس کو ساتھ ملائیں تو آدم علیہ السلام پر افضل ہونا بھی ثابت ہو جائے وہ ہے "مامن آدم فمن سواہ الاتحت لوائی"

والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره ولا يوصفون بذكورة ولا

انوثة:

ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں' اس کے حکم کے مطابق عمل کرتے ہیں' اور "ذکورۃ و انوثۃ" سے متصف نہیں۔

ملائکہ جمع ہے ملک کی' اصل میں ملئک ہوتا ہے جو "الــوکۃ" سے لیا جاتا ہے جس کا معنی ہوتا ہے رسالۃ۔ رب تعالیٰ کے حکم کے مطابق عمل کرتے ہیں جیسا کہ رب تعالیٰ نے فرمایا "لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون" وہ (فرشتے) اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق عمل کرتے ہیں' "ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون" وہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی عبادت سے نہ ہی تکبر کرتے ہیں اور نہیں تھکتے۔

فرشتوں کو مذکر و مونث سے متصف نہیں کیا جاسکتا' نہ ہی اس کے بارے میں کوئی روایت ہے اور نہ ہی عقل کی اس پر دلالت ہے۔ بت پرستوں نے یہ کہا: کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں' ان کا یہ قول محال اور باطل ہے' اور فرشتوں کی شان میں افراط سے کام لیا گیا ہے کہ ان کو مقام عبودیت سے ولدیت پر بلند کر دیا گیا' یہ حد سے تجاوز ہے جو باطل ہے۔ یہود نے کہا: بعض فرشتوں سے گناہ کبیرہ بھی سرزد ہو سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کا عذاب دیتا ہے۔ یہود کا قول بھی باطل ہے کیونکہ انہوں نے فرشتوں کے حق میں تفریط کی ہے ان کی حقیقی شان سے ان کو کم کیا ہے۔

اعتراض: ابلیس فرشتوں سے تھا لیکن کافر ہو گیا' اس پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد دلالت کر رہا ہے "واذقلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس" ابلیس کو فرشتوں سے مستثنیٰ کرنا دلالت کر رہا ہے وہ فرشتہ تھا۔

جواب: وہ جنوں سے تھا' جیسے رب تعالیٰ نے فرمایا' "كان من الجن ففسق عن أمر ربه" لیکن کثرت عبادت اور رفعت درجات کی وجہ سے وہ ملائکہ میں شمار کیے جانے لگے

[illegible]

اگرچہ تھا جنّ، اسی لئے استثناء صحیح ہو گیا۔

ہاروت اور ماروت کے متعلق شارح کا اعتقاد:

کہ وہ دونوں فرشتے تھے، ان سے کفر اور گناہ کبیرہ نہیں سرزد ہوا، ان کا معاذ اللہ یہ تو لغزش اور سہو کے تھا، اسے عتاب کہا جاتا ہے، عتاب انبیاء کرام کو بھی ہو سکتا ہے۔

وہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے، اور جادو سکھاتے تھے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے کہ ہم آزمائش میں ہیں اللہ کی طرف سے۔ تم کفر نہ کرو، تعلیم سحر کفر نہیں بلکہ اعتقاد سحر اور عمل سحر کفر ہے۔

ولله تعالىٰ كتب انزلها على انبياء عليهم السلام:

اللہ تعالیٰ کی کتب ہیں جو اس نے انبیاء کرام پر نازل کی ہیں ان میں وعد، وعید، امر، نہی بیان فرمائے۔ کلام اللہ یعنی کلامِ نفسی واحد ہے، تعدد نظم میں پڑھنے اور سننے کے لحاظ پر ہوتا، بلکہ نظم جو دال ہے کلام نفسی پر اس میں تفاوت ہوتا ہے، لیکن تفاوت سے مراد حدوث لیا جائے، جس کا ذکر پہلے تفصیلی طور پر ہو چکا ہے۔

باعتبارِ نظم کے قرآن سب سے افضل ہے:

کیونکہ وہ تغیر سے ہمیشہ کیلئے محفوظ ہے، پھر تورات کا مقام ہے، پھر انجیل، پھر زبور، (توراۃ موسیٰ علیہ السلام پر انجیل عیسیٰ علیہ السلام پر اور زبور داؤد علیہ السلام پر نازل ہوئی۔

قرآن پاک:

جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا وہ بحیثیتِ کلام نفسی کے تو کلام واحد ہے، اس میں فضیلت متصور نہیں۔ ہاں! باعتبار قرأت و کتابت کے بعض آیات کو بعض پر یا بعض سورتوں کو بعض پر فضیلت حاصل ہے جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔

وجہِ فضیلت: یا تو کثرت ثواب اور مکروہات سے نجات کی وجہ سے زیادہ نفع ہوتا، یا اللہ تعالیٰ کے زیادہ ذکر پر مشتمل ہونا۔

ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها:

قرآن پاک کے نازل ہونے پر پہلی تمام کتب کی تلاوت وکتابت منسوخ ہو چکی ہے اسی طرح ان کتب کے احکام منسوخہ پر عمل کرنا جائز نہیں۔

صاحب نبراس نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کومختصر طور پر ذکر کیا ہے:

"ان عمر رضی اللہ عنہ اتی بنسخة من التوراة فجعل يقرأها ووجه رسول الله ﷺ يتغير فقال لو بدا لكم موسىٰ فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل ولو كان حيا وادركني لاتبعني (رواه الدارمی)

"بیشک حضرت عمر رضی اللہ عنہ توراۃ کا نسخہ لائے تو انہوں نے اسے پڑھنا شروع کیا تو رسول اللہ ﷺ کے چہرے کا رنگ بدلنے لگا' تو آپ نے فرمایا اگر تمہارے سامنے موسیٰ علیہ السلام بھی آ جائیں تم ان کی تابعداری کرو تو البتہ تم سیدھی راہ سے بھٹک جاؤ گے' اگر موسیٰ علیہ السلام زندہ ہوتے اور وہ مجھے پا لیتے تو وہ بھی میری تابعداری کرتے۔"

"والمعراج لرسول الله ﷺ في اليقظة بشخصه"

نبی کریم ﷺ کو معراج بیداری میں ہوا' جسم مع الروح سے ہوا۔ نبی کریم ﷺ کا معراج مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک دلیل قطعی سے ثابت ہے جس کا انکار کفر ہے۔ اور اخبار مشہورہ سے آپ کا معراج آسمانوں تک ثابت ہے اس کا منکر اصحاب بدعۃ سے ہے' اور آسمانوں سے لامکان تک جہاں تک بھی رب تعالیٰ نے چاہا وہ اخبار احاد سے ثابت ہے اس کا انکار گناہ ہے۔

"الجمهور على ان منكر الحديث المتواتر كافر' ومنكر المشهور فاسق ومنكر الاحاد آثم هو الصحيح" جمہور حضرات نے بیان کیا ہے کہ متواتر حدیث کا منکر کافر ہو جاتا ہے' اور مشہور کا منکر فاسق ہو جاتا ہے اور احاد کا منکر گنہگار

ہو جاتا ہے، صحیح یہی ہے۔

معراج کا انکار فلاسفہ کے باطل اقوال خرق والتیام وغیرہ کے محال ہونے پر ہے، حالانکہ اسے پہلے ہی باطل قرار دے چکے ہیں۔ معراج بیداری میں ہوا: اس قول سے ان لوگوں کا رد کیا جو خواب میں معراج کا قول کرتے ہیں، وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے معراج کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا "کانت رؤیا صالحۃ" وہ اچھا رؤیا تھا، رؤیا کا معنی ان حضرات نے خواب بیان کیا۔

جواب:

رؤیا اگرچہ خواب کے معنی بھی آتا ہے لیکن حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی روایت رؤیا کا معنی رؤیا بالعین، آنکھ سے دیکھنا، خواب میں دیکھنا مراد نہیں۔

ان حضرت کی دوسری دلیل:

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ "مافقد جسد محمد ﷺ لیلۃ المعراج" نبی کریم ﷺ کا جسم گم نہیں پایا گیا معراج کی رات۔

جواب: "مافقد جسدہ عن الروح" حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا جسم روح سے گم نہیں پایا گیا، بلکہ آپ کو معراج جسم اور روح دونوں کے ساتھ تھا، صرف جسم یا صرف روح کی بات نہیں بلکہ دونوں ایک ساتھ پائے گئے۔

ماتن نے بشخصہ کہہ کر ان لوگوں کا رد کر دیا جو نبی کریم ﷺ کے معراج روحانی کے قائل ہیں روحانی یا خواب کو معراج کا تو کوئی انکار نہیں کرتا، حالانکہ کافروں نے آپ کے معراج کا بڑی شدت سے انکار کیا تھا۔ ماتن نے "الی السماء" کہہ کر ان لوگوں کا رد کیا جو آپ کے معراج کے صرف بیت المقدس تک کے قائل ہیں۔

ماتن نے "ثم الی ماشاء اللہ" بیان کر کے اشارہ کر دیا کہ اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا: آپ کا معراج جنت تک تھا، بعض نے کہا: عرش کے اوپر تک تھا، بعض نے کہا:

طرف عالم تک تھا۔

شبِ معراج کیا رب تعالیٰ کو نبی کریم ﷺ نے دیکھا ہے؟ اس میں صاحب شرح عقائد نے اپنا مختار تو یہ بیان کیا ہے "ثم الصحیح انه علیه السلام رأی ربه بفؤاده لا بعینه" پھر صحیح یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا، نہ کہ آنکھوں سے۔ علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے روح المعانی میں بہت تحقیقی بحث سورۃ النجم میں کی ہے جس میں آپ نے ثابت کیا ہے کہ آپ نے رب تعالیٰ کا دیدار کیا جو اس کی شان کے لائق تھا اس میں آنکھوں سے دیکھنا ثابت ہے۔ راقم بھی علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق سے متفق ہے۔

وکرامات الاولیاء حق:

اولیاء کرام کی کرامات حق ہیں۔ ولی وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت رکھتا ہو جتنی ممکن ہو اور اللہ تعالیٰ کی طاعت پر ہمیشہ قائم رہے "حتی قیل ان الولی الکامل لایترک المندوب" یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ولی کامل مستحبات کو بھی نہیں چھوڑتا' اور ولی کی علامات یہ ہے کہ وہ معاصی سے اجتناب کرے اور لذات وخواہشات میں مستغرق ہونے سے اعراض کرے۔

کرامت:

ولی کی کرامت بھی خرق عادت ہوتی ہے البتہ اس میں دعویٰ نبوت نہیں پایا جاتا۔

استدراج:

جس آدمی کا ایمان نہ ہو اور نیک اعمال نہ ہو اس سے کوئی کام خرقِ عادت پایا جائے تو اسے استدراج کہا جاتا ہے۔

معجزہ:

دعوئ نبوت کے بعد اس شخص سے کوئی کام خرق عادت لیکن اس کے مقصد مطابق ہو تو وہ معجزہ ہے' اگر اس کے خلاف ہو تو وہ استدراج ہی کہلائے گا

"یا اھانۃ" کہلائے گا۔

کرامات کا ثبوت:

قرآن پاک سے اور دلائلِ قطعیہ سے یعنی متواترات سے ثابت ہے جیسے آصف برخیا کی کرامات کا ذکر قرآن پاک میں فرمایا "قال الذی عندہ علم من الکتاب انا آتیك بہ قبل ان یرتد الیك طرفك" اس طرح طعام ومشروب ولباس کا بوقت ضرورت حضرت مریم علیہا السلام کے پاس موجود ہونا قرآن پاک میں مذکور ہے۔

کلما دخل علیھا زکریا المحراب وجد عندھا رزقا قال یامریم انی لك ھذا قالت ھو من عنداللّٰہ" اولیاء کرام کا پانی میں چلنا اور ہوا میں اڑنا اور پتھروں وغیرہ کا کلام کرنا اہل علم میں مشہور ہے۔

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے پتھروں کا کلام کرنا، حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کا پیالے کی تسبیحات کو سننا، کتے کا اصحاب کہف سے کلام کرنا۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ ایک شخص گائے کو چلا رہا تھا اس نے گائے پر بوجھ لادا تو گائے نے کہا: مجھے اس کیلئے نہیں پیدا کیا گیا بلکہ مجھے کھیتی باڑی کیلئے پیدا کیا گیا ہے لوگوں نے تعجب کیا۔ کہا: سبحان اللہ! گائے بھی کلام کرتی ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اسی پر ایمان رکھتا ہوں اور ابوبکر رضی اللہ عنہ وعمر رضی اللہ عنہ اس پر ایمان رکھتے ہیں۔

مصیبتوں کا اندفاع، اور دشمن سے بچانا اور اسی پر مطلع کرنا اس طرح کی کثیر کرامات ثابت ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا دوران خطبہ فرمایا "یا ساریۃ الجبل" اے ساریہ! پہاڑ کے پیچھے سے دشمن کی چال سے بچ کر رہو۔ آپ کا تین سو میل سے دشمن کو دیکھنا، حضرت ساریہ رضی اللہ عنہ کو آواز پہچانا آپ رضی اللہ عنہ کی کرامت ہے، اور حضرت ساریہ رضی اللہ عنہ کا سننا ان کی کرامت ہے، اس طرح دشمن سے بچانے والی کرامت بھی ثابت ہوگی۔

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خط سے دریائے نیل کا چلنا وغیرہ کثیر کرامات کا ذکر

احادیث میں مذکور ہے۔

کرامت ولی درحقیقت نبی کریم ﷺ کا معجزہ ہی ہوتا ہے:

ولی ہوتا ہی وہ ہے جو دیانت میں حق پر ہوتا ہے۔ دیانت ولی یہ ہے کہ اس کے دل میں تصدیق پائی جائے اور قلب و لسان سے رسول ﷺ کی طاعت کا اور اوامر و نواہی میں اقرار کرلے اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ میں نبی کی طاعت نہیں کرتا' میں تو خود ہی کمال رکھتا ہوں' وہ ولی نہیں ہوسکتا' ولی تو کیا وہ تو مسلمان بھی نہیں ہوسکتا۔

"والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزه سواء ظهر من قبله او من قبل احادامته و بالنسبة الى الوالى كرامة"

"حاصل یہ ہے کہ جو امر خارق عادت ہو اس کی نسبت جب نبی کی طرف ہو وہ معجزہ ہے' خواہ نبی سے بغیر واسطہ کے سرزد ہو یا واسطہ سے سرزد ہو' اور جب اسی خرق عادت کی جو بواسطہ امتی کے پایا گیا ہو نسبت اسی امتی کی طرف نہ ہو تو وہ کرامت ہے۔"

نبی کیلئے ضروری ہے:

کہ اسے اپنی نبوت کا علم ہو اور اپنے ارادہ سے خرقِ عادت کام کرکے دکھائے بخلاف ولی کے اسے کبھی اپنی ولایت کا بھی پتہ نہیں ہوتا' اور نہ ہی وہ چیلنج کرتا ہے کہ آؤ تمہیں اپنی کرامت دکھاؤں بلکہ بڑے بزرگ حضرات اس طرح کے اعلان کرنے سے منع کرتے ہیں۔

واضح ہوا کہ اشتہار چھپوانے والے کہ آؤ مقابلہ کیلئے میں بھی آگ میں چھلانگ لگاتا ہوں تم بھی چھلانگ لگاؤ۔ میں بھی بلند مینار سے نیچے چھلانگ لگاتا ہوں تم بھی لگاؤ" یہ سب شعبدہ بازوں کے ہتھکنڈے ہیں ایسے اعلان ولی نہیں کیا کرتے۔

افضل البشر بعد نبینا ابو بکر الصدیق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورین ثم علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم:

ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابو بکر صدیق ہیں' پھر عمر فاروق' پھر عثمان ذوالنورین پھر علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم یہ عبارت متن کی ہے' کتاب کا نام عقائد نسفیہ ہیں' ماتن ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد نسفی ہیں' ان کی ولادت ۴۶۱ء میں اور وفات ۵۳۷ء میں ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت والا قول چار پانچ سال سے اہل سنت و جماعت کے اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کیلئے گھڑا گیا ہے۔ عقیدہ صحیحہ یہ ہے کہ جو عقائد نسفیہ میں بیان کر دیا گیا ہے' بلکہ شارح نے مزید ترقی کرتے ہوئے بیان کیا ہے۔

والا حسن ان یقال بعد الانبیاء:

بہتر یہ ہے کہ کہا جائے انبیاء کے بعد سب انسانوں سے افضل ابو بکر ہیں پھر عمر' پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم۔ اس کے دو فائدے حاصل ہوں گے ایک تو خلفاء اربعہ کی انبیاء کرام پر فضیلت کا وہم نہیں ہوگا' لیکن راقم کے نزدیک وہ وہم تو "بعد نبینا" سے ہی اٹھ گیا' کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سب انبیاء کے بعد تشریف لائے (لیکن افضل ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں) لیکن دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوا کہ تمام انبیاء کرام کے بعد تمام لوگوں سے افضل حضرت ابو بکر پھر عمر' پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم ہیں۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا لقب صدیق ہے:

کیونکہ آپ نے بغیر کسی توقف کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تصدیق کی اور اسی طرح معراج کی تصدیق بھی سب سے پہلے آپ نے ہی کی تو آپ کا لقب صدیق ہو گیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا لقب فاروق ہے:

کیونکہ آپ قضایا و خصومات میں عدل سے کام لیتے تھے' اور آپ کے اسلام لانے

[illegible]

[illegible] کرنی شروع کر دی گئی تو آپ نے ایک ایسے منافق کو قتل کیا جس نے نبی کریم ﷺ کے فیصلے کو قبول نہیں کیا تھا اسی لئے آپ کا لقب فاروق ہو گیا کہ آپ حق باطل میں فرق کرنے والے ہیں۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا لقب ذوالنورین ہے:

نبی کریم ﷺ کی دو بیٹیاں یکے بعد دیگرے آپ کے نکاح میں آئیں پہلے حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا پھر ان کی وفات کے بعد ام کلثوم رضی اللہ عنہا آپ کے نکاح میں آئیں دونوں کے زوج ہونے کی وجہ سے "ذوالنورین" کہلائے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لقب:

مرتضیٰ ہے کیونکہ آپ کے اللہ کے بندوں میں پسندیدہ ہیں اور اصحاب رسول اللہ ﷺ میں خاص ہیں۔

وعلی هذا وجدنا السلف:

فضیلت کی اسی ترتیب پر ہم نے سلف صالحین یعنی صحابہ کرام تابعین کو پایا بغیر دلیل کے تو انہوں نے یہ فیصلہ نہیں کر لیا' اگرچہ شیعہ کا اس میں اختلاف ہے شیعہ اور اہل سنت کے دلائل مختلف ہیں۔ شیعہ حضرات شیعہ کے دلائل کو مان کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو سب صحابہ پر فضیلت دے رہے' اور اہل سنت حضرات اہل سنت کے دلائل کو مان کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو سب پر فضیلت دے رہے ہیں۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں سے کون افضل ہے؟

اس میں بعض حضرات نے توقف کیا لیکن جمہور حضرات نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے افضل قرار دیا۔

ناطفی میں ذکر ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: جو شخص یہ کہے کہ میں سب صحابہ سے زیادہ محبت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کرتا ہوں وہ فاسد شخص ہے' یعنی اس کا نظریہ غلط

اور فاسد قرار دیا۔

وخلافتهم ثابتة على هذا الترتيب :

خلفاء راشدین کی خلافت بھی اسی فضیلت کی ترتیب پر ثابت ہے یعنی جیسے ان کے افضلیت کے مدارج تھے اسی طرح قدرتی طور پر ان کو خلافت بھی حاصل ہوگئی۔ نبی کریم ﷺ کے بعد خلیفہ اول حضرت ابوبکر' خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق' خلیفہ ثالث حضرت عثمان خلیفہ رابع حضرت علی رضی اللہ عنہم۔

نبی کریم ﷺ کے وصال کے دن صحابہ کرام (اصحاب حل وعقد) سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے' ابتدائی طور پر کچھ نزاع بھی ہوا لیکن رسول اللہ ﷺ کے ارشاد "الائمة من قریش" کے سامنے آنے کے بعد سب کا اتفاق ہو گیا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہی خلیفہ مقرر کیا جائے' "فاجمعوا على ذلك" آپ کی خلافت پر اجماع ہو گیا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی آپ کی بیعت کر لی کچھ توقف کے بعد۔

"عن أبي سعيد الخدري قال في حديث الشقيفة صعد ابوبكر المنبر فنظر في وجوه القوم فلم يرعليا فدعاه فجاء فقال يا ابن عم رسول الله ﷺ اردت ان تفرق المسلمين فقال لاتثريب ياخليفة رسول الله ﷺ فبايعه" (رواه الحاكم والبيهقي وصححه ابن حبان)

"حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں: حدیث ثقیفہ میں "حضرت ابوبکر منبر پر چڑھے' قوم کے چہروں کو دیکھا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نظر نہ آئے تو آپ نے ان کو بلایا اور فرمایا: اے رسول اللہ ﷺ کے چچا کے بیٹے! کیا آپ چاہتے کہ مسلمانوں میں تفرقہ پیدا ہو جائے؟ آپ نے کہا: اے رسول ﷺ کے خلیفہ! آپ پر کوئی اعتراض نہیں' تو آپ نے بیعت کر لی۔"

"وانماتوقف ساعة لاشتغاله بغسل النبي ﷺ" کچھ دیر آپ نے توقف کیا اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ آپ نبی کریم ﷺ کے غسل میں مشغول تھے۔

بخاری ومسلم کی حدیث میں یہ بھی ملتا ہے "انہ بایع ستة اشھر بعد موت فاطمة" کہ آپ نے چھ ماہ بعد بیعت کی جب حضرت فاطمۃ الزاہر رضی اللہ عنہا کا وصال ہو چکا تھا۔

محاکمہ:

"انہ بایعہ فی اول الامر ثم تأخر عن صحبتہ حتی اعاد البیعة بعد ستة اشھر" "بیشک آپ نے شروع میں بیعت کر لی تھی پھر حضرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کی بیماری اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے غم کی وجہ سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی مصاحبت سے دور رہے' پھر چھ ماہ کے بعد بیعت کر کے باقاعدہ آپ کا حکومتی معاملات میں ساتھ دینے لگے۔"

اگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت حق نہ ہوتی' تو صحابہ کرام کا اس پر اتفاق نہ ہوتا' اور حضرت علی رضی اللہ عنہ آپ سے ایسا ہی جھگڑا کرتے جیسا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی اجتہادی خطاء پر جھگڑا کیا۔

اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حق میں کوئی نص ہوتی تو صحابہ کرام کبھی اس کے خلاف نہ کرتے' صحابہ کرام کا باطل پر اتفاق متصور ہی نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت:

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ جب اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو آپ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو بلایا' حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے کے لئے خط لکھوایا۔ جب خط ختم کروالیا تو لوگوں کے سامنے پیش کر دیا۔ حکم دیا جس کا ذکر خط میں موجود ہے' اس کی بیعت کر لو۔

"فبایعوا حتی مرت بعلی فقال بایعنا بمن فیھا وان کان عمر" "تو سب نے بیعت کر لی یہاں تک کہ وہ خط حضرت علی رضی اللہ عنہ پر پیش کیا گیا تو آپ نے بغیر توقف فرمایا: ہم بیعت کرتے ہیں اس کی جس کا ذکر خط میں ہے اگر چہ وہ حضرت

عمر رضی اللہ عنہ ہی ہوں۔"

"وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته" "حاصل کلام یہ ہے کہ آپ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔"

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت:

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر قاتلانہ حملہ کیا گیا تو آپ نے ایک مجلس شوریٰ قائم کر دی خلافت کا معاملہ اس کمیٹی کے سپرد کر دیا۔ وہ کمیٹی چھ حضرات پر مشتمل تھی اور حضرت عثمان' حضرت علی' حضرت عبدالرحمٰن بن عوف حضرت طلحہ' حضرت زبیر' حضرت سعد بن ابی وقاص (رضی اللہ عنہم)۔ پھر پانچ حضرات نے یہ معاملہ کلی اختیار دے کر حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے سپرد کر دیا' انہوں نے صحابہ کرام کی موجودگی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی' اور سب نے ان کی بیعت کر لی۔

ان کے حکم کی تابعداری کی' ان کی اقتداء میں جمعہ اور عید' نمازیں پڑھنی شروع کر دیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہید کر دیا گیا' آپ نے خلافت کا معاملہ یوں ہی چھوڑ دیا کسی کے سپرد نہ کیا' مہاجرین وانصار میں سے بڑے حضرات جمع ہوئے۔ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر اتفاق کیا آپ کو خلافت قبول کرنے کیلئے کہا تو آپ نے قبول کر لیا۔ ان حضرات نے آپ کی بیعت کر لی' جبکہ اس زمانے میں افضل اور خلافت کے حقدار آپ ہی تھے۔

"وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافة بل عن خطاء في الاجتهاد من معاوية" "حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دوران جو اختلاف اور لڑائیاں ہوئیں وہ خلافت کا جھگڑا نہیں تھا بلکہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی اجتہادی خطاء تھی۔"

وہ جھگڑا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین سے خون کے مطالبہ کا تھا۔

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وأمارة :

نبی کریم ﷺ کے بعد تیس سال تک خلافت اسکے بعد "ملوکیۃ وامارۃ" نبی کریم ﷺ کا ارشاد "الخلافة ثلاثون سنة ثم تصير ملكاعضوضا" خلافت تیس سال ہوگی پھر کاٹ کھانے والی بادشاہی ہوگی۔

تیس سال حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اختتام پر یا حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ کی حکومت کے چھ ماہ کے اختتام پر پورے ہوتے ہیں زیادہ صحیح قول دوسرا ہی ہے۔

"هذا مشكل لان اهل الحل والعقد قد كانوا متفقين على خلافة العباسية وبعض المروانية كعمربن عبدالعزيز" خلافت تیس سال والے قول کو ظاہر پر محمول کرنا مشکل ہے کیونکہ اہل حل وعقد یعنی مجتہدین اہل مکہ ومدینہ اس پر متفق ہیں خلفاء

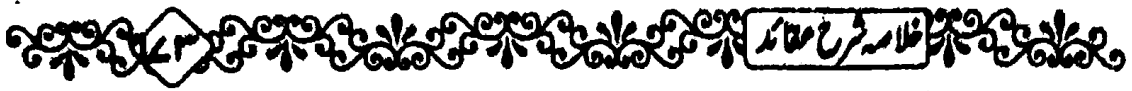
عباسیہ سینتیس (۳۷) اور مراونیہ میں سے بعض جیسے عمر بن عبدالعزیز عادل خلفاء تھے۔

اس لئے صحیح یہ ہے کہ حدیث پاک سے مراد یہ ہے

"ان الخلافة الكاملة التى لايشوبهاشئ من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قدتكون وقد لاتكون" "یعنی خلافت کاملہ جس میں مخالفت کا شبہ بھی نہیں ہوگا' اور نبی کریم ﷺ کی متابعت سے میلان نہیں ہوگا' اس کے بعد کبھی خلافت نہیں ہوگی' کبھی ہوگی۔"

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد یہ بھی ہے' میرے بعد بارہ خلفاء ہوں گے۔

سب کا اجتماعی مطلب یہ ہے:

کہ خلافت نبوت لگا تار تیس سال ہوگی' اس کے بعد بارہ خلفاء کامل خلفاء راشدین کی طرح ہوں گے لیکن لگا تار نہیں' دوسرے خلفاء میں سے کوئی کامل تو نہیں ہوں گے لیکن بہتر نہیں ہوں گے کوئی اچھے ہوں گے۔

ثم الا جماع علی نصب الامام واجب:

پھر اجماع ہے اس پر کہ امام کا مقرر کرنا واجب ہے۔ البتہ پھر اس میں اختلاف ہے کہ امام کا مقرر کرنا کیا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا بندوں پر۔ شیعہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اہل سنت کہتے ہیں: بندوں پر واجب ہے اسی پر دلیل سمعی بھی پائی گئی اور عقلی بھی۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا

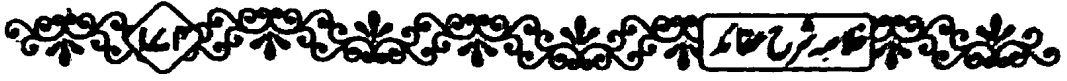
"من مات ولم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاھلیة" "جو شخص مر گیا اور اس نے اپنے زمانے کے امام (حاکم) کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا۔"

اور مسلمانوں نے نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد سب سے اہم کام امام کا مقرر کرنا سمجھا، آپ کے دفن سے پہلے امام مقرر کر دیا گیا، یہی قانون چل رہا ہے کہ کوئی حاکم فوت ہو جائے تو اس کے دفن سے پہلے دوسرا حاکم مقرر کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ کثیر واجبات شرعیہ موقوف ہیں امام پر، جیسا کہ ماتن نے بیان کر دیا۔

مسلمانوں کیلئے امام کا ہونا ضروری ہے:

کہ وہ احکام شرعیہ نافذ فرمائے، اور زانی، شرابی وغیرہ لوگوں پر حدود قائم کر لے اور سرحدوں کی حفاظت کرے، اور چوروں اور ڈاکوؤں پر قہر کرے۔ جمعہ اور عیدین قائم کرے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑے ختم کرائے، اور حقوق پر جو شہادتیں قائم ہوں ان کو قبول کر لے، اور چھوٹے بچے یا بچیاں جن کے ولی نہ ہوں ان کے نکاح کرے، اور مال غنیمت کی تقسیم کرے۔ اس قسم کے تمام وہ کام جو عام لوگ نہ کر سکیں بلکہ صرف وہ کام امام ہی کر سکتا ہو تو ان کاموں کیلئے بھی امام کا مقرر کرنا ضروری ہے۔

اعتراض:

یہ تو ضروری نہیں کہ ریاست عامہ کا امام مقرر کیا جائے، بلکہ کافی ہے کہ ہر محلے میں

ایک صاحب شوکت کو امیر مقرر کر دیا جائے۔
جواب: ہر محلے میں امیر مقرر کرنے سے تو جھگڑے اور فساد بڑھیں گے ان کا دفاع نہیں ہو سکتا جب تک ریاست عامہ کا امام مقرر نہ کیا جائے۔

اعتراض:

ریاست عامہ کا ذی شوکت انسان جھگڑے ختم کر دے ضروری نہیں کہ وہ امام ہی ہو جیسے ترکی کرتے رہے۔
جواب: جو تم نے بیان کیا ہے اس سے دنیاوی معاملات کچھ حاصل ہو جاتے ہیں' لیکن دینی معاملات میں خلل ہی پیدا ہوتا ہے مقصود اعظم دینی معاملات کو چلانا ہے۔ جب وہ حاکم کے بغیر نہیں چل سکتے تو امام کا مقرر کرنا ضروری ہے۔ اہل سنت کے نزدیک خلافت خاص ہے اور امامت عام' تیس سال تک خلافت خاصہ رہی ہے۔ اسکے بعد کبھی خلافت کبھی امامت رہی۔ شیعہ کے نزدیک خلافت عام ہے لیکن امامت خاص ہے۔ امام وہی ہو سکتا ہے جسے اللہ مقرر کرے۔

ثم ينبغي ان تكون الامام ظاهر لا مخفيا ولا منتظرا خروجه:

پھر امام کیلئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر ہو' لوگوں کی آنکھوں سے مخفی نہ ہو اور نہ اس کہ آنے کی ساری مدت انتظار ہی ہوتی رہے۔ جب تک امام موجود نہیں ہوگا وہ زمانہ میں کیسے درستگی پیدا کرے گا؟ اور کیسے شر اور فساد کو دور کرے گا؟

شیعہ کا مذہب:

شیعہ کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے بعد امام حق حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں پھر ان کے بعد ان کے بیٹے امام حسن' پھر ان کے بھائی امام حسین' پھر ان کے بیٹے امام زین العابدین' پھر ان کے بیٹے محمد باقر' پھر ان کے بیٹے جعفر صادق' پھر ان کے بیٹے علی رضا وہ ابو الحسن علی ہیں ان کا لقب رضاء ہے پھر ان کے بیٹے محمد تقی' پھر ان کے بیٹے علی تقی' پھر ان

کے بیٹے حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد قاسم جو منتظر مہدی ہیں۔

وہ لوگوں کے ڈر کی وجہ سے ایک تہہ خانہ میں چھپ گئے ہیں' کیا ہی مذہب ہے شیعہ کا تقیہ کا قول کر کے کبھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ڈرپوک بنا دیتے ہیں اور کبھی مہدی کو منتظر موعود کہہ کر ان کو ڈرپوک بیان کرتے ہیں۔

شیعہ کہتے ہیں: مہدی موعود ابھی تو چھپا ہوا ہے لیکن دنیا میں آ کر دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دے گا۔ بظاہر ان پر اعتراض یہ ہے کہ کتنے وقت سے وہ امام چھپا ہوا' اتنی لمبی عمر اسے کیسے مل گئی؟ وہ کہتے ہیں: لمبی عمر میں کوئی امتناع نہیں' جیسے عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کی لمبی عمریں ہیں' اسی طرح مہدی موعود کی عمر بھی لمبی ہوگی۔

اہل سنت نے کہا:

کہ امام کا چھپنا یا امام کا نہ موجود ہونا ایک جیسا ہی ہے۔ امام کے جو مقاصد ہیں' حدود قائم کرنا کفار اور ظالمین کا دفاع وہ حاصل نہیں ہوتے' پھر دشمن کے ڈر سے امام کے چھپنے کا کیا مطلب ہے؟ بہت زیادہ ہی ڈرپوک ہو تو امامت کا دعویٰ ظاہر نہ کرے۔ پھر زمانے میں لوگوں میں فسادات اور لوگوں کی مختلف سوچیں' ظالمین کا غلبہ' لوگوں کا شدت وتکلیف میں امام کی اطاعت سے فسادات میں کمی واقع ہونا' ان سب سے پتہ چلا کہ امام ظاہر ہونا چاہیے' ایسا امام نہ ہو جو خود ہی ڈر سے چھپ جائے وہ غیروں کی امداد کیا کرے گا؟

ویکون من قریش ولا غیرهم ولا یختص ببنی هاشم وا ولا د علی :

امام کا قریش سے ہونا ضروری ہے بنی ہاشم یا اولاد علی سے خاص ہونا ضروری نہیں' نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' الائمة من قریش '' امام قریش سے ہو اگرچہ یہ خبر واحد ہے' لیکن جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث صحابہ کرام پر پیش کی '' ولم ینکره احد فصار مجمعا علیه '' کسی ایک نے بھی اس کا انکار نہیں کیا تو اس پر اجماع ہو گیا'' ولم یخالف فیه الا الخوارج وبعض المعتزلة '' اس حدیث کی مخالفت کہ امام کا قریشی

ہونا شرط ہے) کسی نے بھی نہیں کی سوائے خارجیوں اور بعض معتزلہ کے۔ امام کا ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں: اسلیئے کہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت کے صحیح ہونے پر اجماع ہے حالانکہ یہ بنی ہاشم سے نہیں تھے بلکہ صرف قریشی تھے۔

قریش اولادِ نضر بن کنانہ ہیں: ہاشم نبی کریم ﷺ کے دادا مطلب کے باپ ہیں۔

نبی کریم ﷺ کا شجرہ نسب:

محمد ﷺ بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکۃ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔ علویہ اور عباسیہ بنو ہاشم ہیں کیونکہ ابوطالب اور عباس دونوں بیٹے ہیں عبدالمطلب کے۔

ولا یشترط فی الامام ان یکون معصوما:

امام کا معصوم ہونا ضروری نہیں، اس لئے کہ قطعی طور پر عصمت صرف انبیاء کرام کو حاصل ہے۔ اشتراط عصمت دلیل کی محتاج ہے جب دلیل اشتراط نہیں پائی گئی تو یقینی بات ہے کہ اشتراط عصمت بھی نہیں پائی گئی۔

شیعہ حضرات اشتراط عصمت کے قائل ہیں:

ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا " لا ینال عهدی الظالمین " یہ ارشاد ابراہیم علیہ السلام کے جواب میں ہے، جب انہوں نے عرض کیا "انی جاعلك للناس اماما، قال ومن ذریتی " چونکہ غیر معصوم ظالم ہوتا ہے، ظالم کو امامت کا عہد نہیں پہنچتا۔

جواب:

یہ کہنا غلط ہے کہ معصوم ظالم ہوتا ہے، اس لئے کہ ظالم وہ ہوتا ہے جو معصیۃ کا ارتکاب کرے تو اس کی عدالت ساقط ہوتی ہے جب وہ توبہ نہ کرے اور اصلاح نہ کرے لیکن غیر معصوم کیلئے ضروری نہیں کہ وہ ظالم بھی ہو۔

حقيقة العصمة ان يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره:

حقیقت عصمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے میں گناہ نہ پیدا کرے باوجود اس کے اس بندہ کو قدرت واختیار حاصل ہو یہی معنی مشائخ کے قول کا۔

"العصمة لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للا بتلاء"

"عصمت اللہ تعالیٰ کی مہربانی ہے جس کی وجہ سے بندے کو فعل خیر پر ابھارا جاتا ہے اور شر سے زجر کیا جاتا ہے، باوجود اس کے بندے کا اختیار باقی رہتا ہے تاکہ آزمائش ثابت ہو سکے۔"

شیعہ کے نزدیک عصمت یہ ہے کہ بندے کو گناہوں کا اختیار بھی نہیں رہتا، یہ قول غلط ہے ورنہ بندے کو مکلف ہی نہیں بنایا جا سکتا۔ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا يزيل المحنة" معصوم سے امتحان زائل نہیں ہوتا۔ اس مختصر جملہ سے شیعہ کا رد بھی ہو گیا اور اہل سنت کا عصمت کے بارے میں عقیدہ بھی سمجھ آ گیا۔

ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل الولاية"

یہ شرط نہیں کہ امام اپنے زمانہ والوں سے افضل ہو۔ ہاں! شرط یہ ہے کہ وہ اہلِ ولایت سے ہو سب سے افضل ہونا ضروری نہیں کیونکہ دوسروں کے مساوی ہو فضیلت میں یا عمل میں دوسروں سے کم درجہ رکھتا ہو لیکن وہ امامت (حکومت) کے مصالح ومفاسد کو دوسروں سے زیادہ جانتا ہو اور ان کے اسباب قائم کرنے پر زیادہ قادر ہو تو اسے ہی حاکم بنایا جائے۔ خاص کر کے جب مفضول کو حاکم بنانے میں شر کو مندفع کیا جا سکے اور فتنہ سے بچا جا سکے اسے حاکم بنانا بہتر ہے۔

افضلیت کے شرط نہ ہونے کی وجہ سے ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ اشخاص پر مشتمل

شوریٰ بنائی حالانکہ ان میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ افضل تھے' لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا چھ میں سے جسے چاہو خلیفہ بنالو۔

اعتراض:

شریعت میں دو حاکم بنانے بھی منع ہیں' چھ کی مجلس شوریٰ بنانا کیسے جائز تھا؟

جواب:

دو امام مستقل بنانے منع ہیں' کہ ایک اپنے آپ کو حاکم سمجھے' چھ کو حاکم نہیں بنایا گیا بلکہ چھ کی شوریٰ بنائی گئی کہ ایک کو مشورہ سے منتخب کرلو۔

امام کیلئے شرط یہ ہے کہ اہل ولایت سے ہو:

یعنی مسلمانوں ہو' حر ہو' مذکر ہو' عاقل و بالغ ہو۔ مسلمان ہونا اسلئے ضروری ہے: کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا" (نہیں بنایا کافروں کیلئے مومنوں پر کوئی راستہ) واضح ہے کہ کافر مسلمانوں کا حاکم نہیں بن سکتا۔ حر ہونا اسلئے ضروری ہے کہ غلام مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہوتا ہے' اور لوگوں کی نظر میں حقیر ہوتا ہے۔ مذکر ہونا اسلئے ضروری ہے: کہ عورتیں ناقصاتِ عقل و دین ہیں' اس لئے کسی عورت کو حاکم نہیں بنایا جاسکتا' جب فارس والوں نے کسریٰ کی بیٹی کو ملکہ بنالیا' تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لن یفلح قوم ولّوا علیھم امراۃ (رواہ البخاری) ہرگز کوئی قوم کامیاب نہیں ہوگی جنہوں نے عورت کو حاکمہ بنالیا۔

عاقل و بالغ ہونا ضروری ہے اس لئے کہ بچہ اور مجنون تدبیر امور سے قاصر ہوتے ہیں' اور عام مخلوق کی مصلحتوں کو نہیں سمجھ سکتے۔ سائس حاکم سیاستدان ہو۔ سیاستدان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے امور کا متصرف ہو اپنی قوت رائے اور فکر قوی سے' اور دشمنوں کی لڑائیوں میں وہ مسلمانوں کی معاونت کرنے اور دشمنوں پر دبدبہ رکھنے کی اس میں صلاحیت پائی جائے۔

"قادر ابعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم"

"حاکم اپنے علم اور عدل اور کفایت یعنی معاملات میں اصابت رائے اور شجاعت سے احکام نافذ کر سکے اور اسلامی حدود کو قائم کر سکے اور مظلوم کو ظالم سے نجات دلا سکے"

ولا ينعزل الامام بالفسق والجور:

حاکم فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے نکلنے اور ظلم کرنے کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا اسلئے کہ خلفاء راشدین کے بعد کئی حکام ظالم رہے جیسے حجاج بن یوسف جو عبدالملک بن مروان کا گورنر تھا۔ سلف صالحین ان ظالموں کی فرمانبرداری کرتے رہے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدیں قائم کرتے رہے۔ ظالم حکام کے خلاف بغاوت جائز نہیں کیونکہ جب ابتدائی طور پر مقرر کرنے کیلئے حاکم کا معصوم ہونا ضروری نہیں تو حاکم کے باقی رہنے کیلئے بھی حاکم کا معصوم ہونا ضروری نہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ امام (حاکم) فسق اور ظالم سے معزول ہو جاتا ہے' اسی طرح ہر آمر' ہر ولی اور قاضی بھی فسق سے معزول ہو جائیں گے۔

اصل مسئلہ یہ ہے: کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فاسق اہل ولایت سے نہیں' اس لئے کہ جو شخص اپنے نفس کی اصلاح نہیں کر سکتا وہ دوسروں کی اصلاح کیسے کرے گا۔
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فاسق اہل ولایت ہے' کیا تم دیکھتے نہیں فاسق باپ اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح کر کے دے سکتا ہے اسی لئے کہ اسے ولایت حاصل ہے۔

ایک روایت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتب میں اس طرح بھی آئی ہوئی ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جاتا ہے' لیکن امام یعنی حاکم معزول نہیں گا' کیونکہ حاکم کو شوکت و دبدبہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کے معزول کرنے میں فتنہ بھڑکے گا لیکن قاضی کو شوکت و دبدبہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے اسے معزول کرنے میں فتنہ نہیں ہوگا۔ نوادر کی ایک روایت:

جو ہمارے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ' اما ابو یوسف' امام محمد رحمہم اللہ) کے نزدیک فاسق کی قضاء جائز نہیں ۔ بعض مشائخ کا قول یہ ہے: جب فاسق کو قاضی بنالیا جائے ابتداء ہی تو وہ معزول نہیں ہوگا' لیکن اگر عادل کو قاسق بنالیا جائے بعد میں وہ فسق کرے تو وہ فسق سے معزول ہو جائے گا' کیونکہ اسکی عدالت پر اعتماد کیا گیا تھا' اس کے فسق سے اعتماد اٹھ گیا' لہٰذا وہ معزول ہو جائے گا۔

فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اس میں اجماع پایا گیا ہے کہ قاضی جب منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کرے تو نہ ہی وہ قاضی ہے اور نہ ہی اس کی قضاء نافذ ہوگی۔

ویجوز الصلوۃ خلف کل بر وفاجر:

نماز جائز ہے ہر ایک نیک اور فاسق کے پیچھے۔ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "صلوا خلف کل بر وفاجر" (رواہ البیہقی) ہر نیک اور فاجر کے پیچھے نماز پڑھ لو۔ علماء امت فاسقین اور اہل اہواء اور اہل بدعات کے پیچھے نماز ادا کرتے رہے۔ کسی نے انکار نہیں کیا۔

اعتراض:

بعض سلف صالحین بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہ فرمایا کہ فاسق اور مبتدع کے پیچھے نماز ادا نہ کی جائے کسی طرح تمہارا کہنا صحیح ہے کہ فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے؟

جواب:

ہم نے جواز کا قول کیا ہے کراہیت کی نفی نہیں کی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور سلف صالحین نے فاسق کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ کہا ہے جواز اور کراہیت کے اجتماع میں کوئی منافات نہیں پائی گئی۔

تنبیہ:

فسق جب کفر کی حد تک پہنچ جائے تو ایسے فاسق کے پیچھے نماز جائز نہیں:

"کما فی الشیعۃ القائلین بالوھیۃ علی والمنکرین لخلافۃ الشیخین علی الصحیحین"

"جیسا کہ ان شیعہ کا فسق و بدعت کفر تک پہنچے ہوئے ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا مانتے ہیں یا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا انکار کریں جن کی خلافت صحیح روایات سے ثابت ہے۔"

معتزلہ کہتے ہیں:

فاسق اگرچہ مومن تو نہیں لیکن اس کے پیچھے نماز جائز نہیں کیونکہ وہ کافر بھی نہیں بلکہ ان کے نزدیک فاسق کا مقام کافر اور مؤمن کے درمیان ہے یعنی نہ وہ کافر ہے اور نہ ہی وہ مؤمن ہے۔

ویُصلّٰی علی کل برو فاجر:

ہر نیک اور فاسق و فاجر کی نماز جنازہ پڑھی جائے یعنی جو شخص مومن ہو خواہ وہ فاجر ہی ہو حالت ایمان پر ہی اس کے وفات ہو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نماز (جنازہ) نہ چھوڑو ہر اس شخص کی جو اہل قبلہ سے فوت ہو جائے ایک اور حدیث میں ہے" صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ "جس نے کہا "لا الہ الا اللہ" اس پر نماز پڑھو"۔

اعتراض: اس قسم کے مسائل تو فروعی ہیں علم عقائد کی بحثوں میں ان کا ذکر کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ مقصد یہ ہے کہ انسان اس کے واجب ہونے کو حق سمجھے نیا اصول ہے تو اس طرح تمام فقہی مسائل اصولی بن جائیں گے۔

جواب: جب علم عقائد کی مقصودی بحثوں کو بیان کر دیا مباحث ذات و صفات مباحث افعال و قیامت و نبوت و امامت کو اہل اسلام کے قانون کے مطابق اور اہل سنت وجماعت کے قانون کے مطابق تو ارادہ کیا کہ کچھ وہ مسائل بھی بیان کر دیئے جائیں جن

معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملحدین یا اہل ہواء۔ اہل بدعت کا اہل سنت سے اختلاف ہے وہ مسائل بعض تو فروعی ہیں اور بعض جزوی ہیں جو متعلق ہیں عقائد سے۔

ویکف عن ذکر الصحابۃ الا بخیر:

صحابہ کرام کی شان میں سوائے بہتر کلام کے زبان کو روک کر رکھے۔ احادیث میں صحابہ کرام مناقب کا ذکر ہے "عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ اکرموا اصحابی فانھم خیارکم" نبی کریم ﷺ نے فرمایا: میرے صحابہ کی عزت کرو بیشک وہ تم سے بہتر ہیں' آپ کا یہ ارشاد بعد والے لوگوں کیلئے ہی ہے۔

صحابہ کرام کے خلاف کوئی طعن نہ کرے:

قال رسول اللہ ﷺ لاتسبوا اصحابی فلوان احدکم انفق مثل احد ذھبا مابلغ مد احدھم ولا نصیفہ "

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میرے صحابہ کو گالیاں نہ دو' اگر تم میں سے کوئی ایک احد پہاڑ کی طرح سونا خرچ کرے تو ان کے مد یا نصف مد کو بھی نہ پہنچے گا۔"

نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

اللہ اللہ فی اصحابی لاتتخذ وھم غرضا من بعدی فمن احبھم فبحبی احبھم ومن ابغضھم فببغضی ابغضھم ومن آذاھم فقد آذانی ومن آذانی فقد آذی اللہ ومن آذی اللہ فیوشک ان یاخذہ "

"اللہ سے ڈرتے رہو اللہ سے ڈرتے رہو میرے صحابہ کے بارے میں' ان کو میرے بعد مورد طعن و تشنیع نہ بنایا' جس میں ان سے محبت کی اس نے میری محبت کی اور جس نے ان سے بغض رکھا اس نے میرے بغض کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھا' جس نے ان کو ایذاء دی

کو ایذاء پہنچائی اس نے مجھے ایذاء پہنچائی' جس نے مجھے ایذاء پہنچائی اس نے اللہ کو ایذاء پہنچائی جس نے اللہ کو ایذاء پہنچائی قریب ہے کہ وہ اسے اپنی گرفت میں لے لے۔

پھر حضرت ابوبکر' حضرت عمر حضرت عثمان حضرت علی حضرت حسن' حضرت حسین وغیرہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کی تعریف میں صحیح احادیث مروی ہیں۔

صحابہ کرام کے درمیان جو اختلافات اور جنگیں ہوئی ان میں تاویلات ہیں' اجتہادی خطاء اصل وجہ ہے۔

صحابہ کرام کے حق میں طعن جو ادلہ قطعیہ کے مخالف ہو کفر ہے:

جیسے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانا کفر ہے کیونکہ آپ کی پاکدامنی کے کے بیان میں سورۃ نور کی اٹھارہ آیات موجود ہیں' اگر دلائل قطعیہ کی مخالفت لازم نہ آئے تو بدعت وفسق ہے۔

صحابہ کرام کو گالی نکالنے کا حکم:

اگر کوئی شخص حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو گالی دے تو اسے قتل کرنا واجب ہے۔ بعض فقہاء کرام نے کہا: اس کی توبہ بھی قبول نہیں' اور بعض نے کہا: قتل کیا جائے لیکن اگر توبہ کرلے تو توبہ قبول ہے۔

توبہ کی قبولیت کے باوجود قتل اس سے ساقط نہیں ہوگا۔ انکے بغیر دیگر صحابہ کو گالی دینے والے کو قاضی سخت تعزیر لگائے۔ راقم کے نزدیک کسی صحابی کو بھی گالی دی جائیں تو اس سے کفر لازم آئے گا۔

سلف مجتہدین اور علماء صالحین میں سے کسی سے بھی یہ منقول نہیں کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یا ان کے ساتھیوں کو گالی دینا جائز ہے زیادہ سے اتنا ہی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ آپ کی اجتہادی خطاء تھی جس کی وجہ سے امام کی مخالفت پائی گئی' اس سے ان پر لعنت بھیجنا ثابت نہیں ہوسکتا۔

یزید پر لعنت بھیجنے کا حکم:

خلاصۃ المفتیین میں ہے یزید یا حجاج بن ابی یوسف پر لعنت شخصی نہ بھیجی جائے

کیونکہ نبی کریم ﷺ نے مصلین پر لعنت سے منع فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ اہلِ قبلہ پر شخصی لعنت نہ بھیجی جائے بعض اہلِ قبلہ پر نبی کریم ﷺ نے لعنت فرمائی ہے لیکن اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کو علم دے دیا گیا تھا فلاں کی موت کفر پر آئے گی تو آپ نے لعنت فرمائی یا ارادہ سے نہیں بلکہ غصہ سے جس پر اللہ تعالیٰ کی رحمت ہوتی تھی' کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا میں نے اللہ تعالیٰ سے وعدہ لیا ہے کہ اگر میں کسی پر (سختی کروں) گالی دوں یا لعنت بھیجوں تو اس کے بدلے اسے رحمت عطا فرمائے۔ بعض نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے کہ جب اس نے قتل حسین رضی اللہ عنہ کا حکم دیا تو وہ کافر ہو گیا۔ ان حضرات نے یہ کہا: کہ جنہوں نے حکم دیا حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے کا یا جنہوں نے شہید کیا یا جنہوں نے اجازت دی یا راضی تھے سب پر لعنت بھیجنا جائز ہے۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی سخت الفاظ یہ لکھے " نحن لانتوقف فی شانه بل نتوقف فی ایمانه لعنة الله علیه وعلی انصاره واعوانه " راقم کو سب سے بہتر ارشاد سید الاولیاء حضرت پیر مہر علی شاہ گولڑوی رحمۃ اللہ علیہ کا نظر آیا کہ جواز ہونے کے باوجود صرف " لعنة الله علی الظالمین " پر اکتفاء کر لیا جائے بلکہ لعنت میں وقت ضائع کرنے کے بجائے اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جائے۔

نشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي ﷺ بالجنة "

دس صحابہ کرام جن کو نبی کریم ﷺ نے جنتی ہونے کی بشارت دی ہے' ہم ان عشرہ مبشرہ کے جنتی ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ ان کا ذکر نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد میں موجود ہے " قال رسول الله ﷺ ابوبكر فی الجنة وعمر فی الجنة وعثمان فی الجنة وعلی فی الجنة وزبیر فی الجنة وعبدالرحمن بن عوف فی الجنة وسعد بن ابی وقاص فی الجنة وسعید بن زید فی الجنة وابو عبیده بن جراح فی الجنة "

اسی طرح ہم گواہی دیتے ہیں:

حضرت فاطمہ، حضرت حسن، حضرت حسین رضی اللہ عنہم جنتی ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة" بیشک فاطمہ جنت کی عورتوں کی سردار ہیں اور ارشاد فرمایا "ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة" بیشک حسن اور حسین جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔

عقیدۂ صحیحہ:

سب صحابہ کرام کا ذکر خیر سے کیا جائے اور ان کے متعلق مغفرت وثواب کی امید بنسبت دوسروں کی زیادہ کی جائے۔

عقیدہ:

جن حضرات کے متعلق نصوص سے ثابت ہیں کہ وہ جنتی ہیں ان کے بغیر کسی ایک کو معین کر کے جنتی نہ کہا جائے اسی طرح کسی ایک کو جہنمی بھی نہ کہا جائے بلکہ یہ کہا جائے "نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار" ہم گواہی دیتے ہیں بیشک مؤمنین جنتی ہیں اور کافر جہنمی ہیں۔

مسح علی الخفین کا اعتقاد رکھے کہ حضر اور سفر میں جائز ہے، خبر مشہور سے ثابت ہے، جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے شیعہ کا اس میں اختلاف ہے وہ مسح علی الخفین جائز نہیں مانتے لیکن پاؤں پر مسح کرنا واجب قرار دیتے ہیں، حالانکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "جعل رسول الله ﷺ ثلاثه ايام و لياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کیلئے تین دن تین راتیں اور ایک دن ایک رات مقیم کیلئے مسح کو جائز رکھا ہے"

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رخصت فرمائی مسافر کیلئے تین دنوں اور تین راتوں کی اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات کیلئے، جب اس نے

طہارت پر موزے پہنے ہوں تو ان پر مسح کرے" وقال الحسن البصری ادرکت سبعین نفرا من الصحابة یرون المسح علی الخفین " حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں میں نے ستر صحابہ کو مسح علی الخفین کا معتقد پایا۔

اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: میں نے مسح علی الخفین کا قول اس کا وقت تک نہیں کیا یہاں تک کہ میرے پاس روز روشن کی طرح احادیث آ گئیں۔

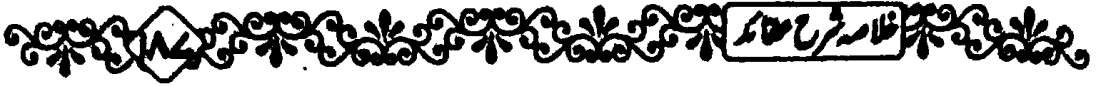
علامہ کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بیشک مجھے خوف ہے کفر کا اس پر جو مسح علی الخفین کا اعتقاد نہ رکھے سوائے کہ اس میں احادیث متواترہ آئی ہوئی ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جو مسح علی الخفین کا اعتقاد نہ رکھے وہ اہل بدعت سے ہیں۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے اہل سنت جماعت کی علامت پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا:" ان تحب الشیخین ولا تطعن فی الختنین وتمسح علی الخفین" تو شیخین سے محبت کرے (مراد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ و حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں) اور تو دو دامادوں پر کوئی طعن نہ کرے (یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و حضرت علی رضی اللہ عنہ پر) اور مسح علی الخفین پر اعتقاد رکھے کہ یہ جائز ہے۔

ولا نحرم نبیذ التمر:

ہم نبیذ تمر کو حرام نہیں کہتے۔ یہی حکم زبیب (کشمش) کا بھی ہے' اور یہی حکم فقاع کا بھی ہے' فقاع سے مراد گندم' جو' جوار' وغیرہ (دانوں) سے تیار ہونے والا مشروب' سب میں شرط یہ ہے کہ ان میں نشہ نہ آئے اور اگر نشہ آئے تو حرام ہیں۔ شروع شروع میں جب شراب حرام کیا گیا اس وقت نبیذ تمر بھی حرام کر دیا گیا تھا کیونکہ شراب کے برتنوں میں نبیذ میں بھی نشہ آنے کا خطرہ تھا' بلکہ شراب کے برتنوں کا استعمال بھی منع کر دیا گیا تھا۔

کچھ عرصہ بعد شراب والے برتنوں کو دھو کر استعمال جائز قرار دیا گیا' اور نبیذ بھی جب تک نشہ نہ آئے جائز کر دیا گیا۔

نبیذ:

اسے کہا جاتا تھا کہ مٹی کے برتن میں پانی میں کھجوریں ڈال لی جائیں جب اس میں مٹھاس یا ترشی آجائے تو اسے پی لیا جائے۔

ولا یبلغ ولی درجۃ الانبیاء:

کوئی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پا سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء کرام معصوم ہوتے ہیں' خاتمہ کے خوف سے امن میں ہوتے ہیں' وحی کے ذریعے ان کو مکرم بنایا جاتا ہے۔ فرشتہ کا ان کو مشاہدہ کرایا جاتا ہے' لوگوں کی راہنمائی اور تبلیغ احکام پر مامور ہوتے ہیں۔ انبیاء کرام میں چونکہ زہد اور تقوی کی وجہ سے کمالات اولیاء سے بھی متصف ہوتے ہیں' منصب نبوت بھی حاصل رہتا ہے۔

"فما نقل من جواز کون الولی افضل من النبی کفر وضلال:

جو بعض کرامیہ سے منقول ہے کہ ولی افضل ہے نبی سے یہ ان کا قول کفر اور گمراہی ہے۔ کرامیہ کی طرح ہی شیعہ میں سے بعض کہتے ہیں: حضرت علی رضی اللہ عنہ' انبیاء کرام کے مساوی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی سب نبیوں سے افضل ہیں۔ کیا خوب مطابقت ہے شیعہ اور کرامیہ میں۔

آجکل کے شیعہ تو بہت ترقی میں ہیں۔ امام مہدی اور خواجہ معین الدین اجمیری کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل قرار دے رہے ہیں کہ امام مہدی آئیں گے تو کفر مٹ جائے گا' نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی کفر کو نہ مٹا سکے' معین الدین اجمیری نے ۹۰ لاکھ کو کلمہ پڑھایا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اتنے لوگوں کو کلمہ نہ پڑھا سکے۔

اس تقابلی صورت میں ان منحوسوں کو کیا کہا جائے۔ ابھی انتظار ہے کہ علماء حق ان خناسوں کو کیا کہتے ہیں: کیا یہ اہل بیت کی شان بیان کرنے والے ہیں یا ایمان سے ہاتھ دھونے والے ہیں۔

تنبیہ:

اس مسئلہ میں میں اہل حق کا اتفاق ہے کہ ولی نبی سے افضل نہیں بلکہ نبی ولی سے افضل ہے۔البتہ نبی میں دو منصب پائے جاتے ہیں ولایت اور نبوت' کیا نبی کی نبوت افضل ہے یا ولایت ہے' اس میں بعض نے ولایت کو افضل قرار دیا ہے' بعض نے نبوت کو' نبی کی ولایت کو نبوت سے افضل کہنا ایسا ہی ہے جیسے نبی کی عبودیت رسالت سے افضل ہے۔

ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهى :

بندہ عاقل و بالغ کبھی اس درجہ میں نہیں پہنچتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائیں عام خطابات جو وارد ہیں وہ ہر عاقل و بالغ کو ہیں' اسی پر مجتہدین کرام کا اتفاق ہے۔ بعض مباحین: جو حرام چیزوں شراب اور زنا وغیرہ کو مباح سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں: بندہ جب محبت کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتا ہے اور اس کے دل میں صفائی آجاتی ہے' وہ ایمان کو کفر پر اختیار کرتا ہے سوائے منافقت اس سے اوامر و نواہی ساقط ہو جاتے ہیں وہ کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے جہنم میں داخل ہوتا۔

ان میں سے ایک اور فرقہ نے یہ کہا کہ اس وقت اس شخص کی عبادات ظاہریہ ختم ہو جاتی ہیں صرف اس کی عبادت تفکر رہ جاتی ہے۔

وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هوا لانبياء خصوصا حبيب الله ﷺ مع ان التكاليف فى حقهم تم واكمل"

"یہ دونوں فرقے کافر اور گمراہ ہیں بیشک سب سے زیادہ کامل محبت و ایمان میں انبیاء کرام ہیں' جب ان سے تکالیف ساقط نہیں ہوئیں بلکہ ان کے حق میں تکالیف اتم اور اکمل ہیں۔"

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے فرمایا "اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب " جب

اللہ تعالیٰ اپنے بندے سے محبت کرتا ہے تو اسے کوئی گناہ نقصان نہیں دیتا۔ اس سے تو پتہ چلا کہ محبت سے تکالیف اٹھ جاتی ہیں۔

جواب: اس کا یہ مطلب ہے "انہ عصمہ من الذنوب فلم یلحقہ ضررھا" بیشک اللہ تعالیٰ سے جسے کامل محبت ہو اللہ تعالیٰ اسے گناہوں سے بچا کر رکھتا ہے' جب گناہوں سے بچا رہے گا تو اسے کوئی ضرر نہیں ہوگا۔

والنصوص علی ظواھرھا والعدول عنھا الی معان یدعیھا اھل الباطن الحاد "

"نصوص ظواہر پر مبنی ہیں' ان سے عدول ان معانی کی طرف جن کا دعویٰ اہل باطن کرتے ہیں وہ الحاد ہے۔"

نصوص یعنی کتاب و سنت کو ظاہری لغوی معانی معتبر ہوں گے' ظاہر معانی سے ان کو نہیں پھیرا جائے گا۔

ہاں! اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو کہ یہاں ظاہری معنی نہیں تو پھر ظاہر سے پھیر لیا جائے' جیسے قطعی دلائل سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسمیت اور جہت سے پاک ہے تو یقیناً ان نصوص کی تاویلیں کرنی پڑیں گی۔ الرحمن علی العرش استوی ' ید اللہ فوق ایدیھم جاء ربك والملك صفا صفا"

اعتراض:

یہ آیات تو متشابہ ہیں نصوص نہیں' ان کو نصوص کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب:

نص کا یہاں اصطلاحی معنی نہیں لیا گیا جو ظاہر' مفسر' محکم کے مقابل ہے' بلکہ نص کا معنی یہاں مطلقاً قرآن کی آیات اور احادیث لیا گیا ہے۔ نصوص یعنی قرآن پاک کی آیات اور احادیث کو ظاہری معنی سے پھیرنا جیسے اہل ملحدین پھیرتے ہیں' ان کا یہ فعل الحاد (بے دینی) ہے' اس فرقہ کا نام ہی باطنیہ ہے' ان کا دعویٰ یہ ہے کہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں

[illegible]

بلکہ باطن معانی مراد ہیں، اور وہ سوائے معلم یعنی امام معصوم جو لوگوں کے ادراک سے چھپا ہوا ہے وہی بتائے گا۔

وقصدھم بذلک نفی الشریعۃ بالکلیۃ "

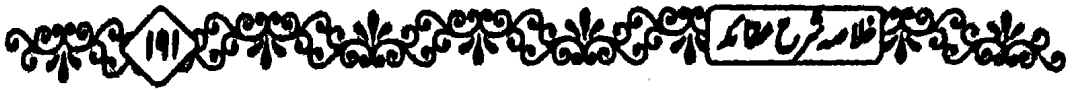
ان کا اصلی مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو شریعت سے مکمل طور پر دور کر دیا جائے۔

الحاد کیا ہے؟ الحاد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرے، اسلام سے منہ پھیر لے، (دور ہو جائے) اور کفر اختیار کر لے۔ محققین حضرات نے بیان کیا: کہ جب آیات واحادیث کے ظاہری معانی لئے جائیں اور باطنی دقائق جو ارباب سلوک پر منکشف ہوں اگر ان کے درمیان تطبیق پائی جائے تو یہ کمال دین اور عرفان محض ہو گا لیکن یہ بھی خیال رکھا جائے کہ صوفیاء کے اشارات ظنی ہوتے ہیں، ان پر قوی یقین نہیں ہوتا۔ کبھی ان کے ارشادات نصوص ظاہرہ کے مخالف ہوتے ہیں، ایسی صورت میں ان کا رد کرنا ضروری ہے۔

ورد النصوص کفر:

نصوص کا رد کرنا کفر ہے، یعنی ایسے احکام جو نصوص قطعیہ سے ثابت ہیں ان کا انکار کفر ہے خواہ وہ نصوص آیات ہوں یا احادیث متواترہ ہوں، اسی لئے قیامت کا انکار کفر ہے کیونکہ یہ نصوص قطعیہ سے ثابت ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانا کفر ہے جبکہ آپ کی برأت قرآن پاک سے ثابت ہے۔

استحلال المعصیۃ والاستہانۃ والاستہزاء علی الشریعۃ کفر:

گناہوں کو حلال سمجھنا خواہ گناہ صغائر ہوں یا کبائر البتہ گناہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہو۔ (استہانۃ) یعنی گناہ کی کوئی وقعت نہ سمجھنا، آسان سمجھنا، یہ بھی کفر ہے (استہزاء) یعنی شریعت سے مزاح اڑانا بھی کفر ہے، اس لئے کہ یہ علامات تکذیب ہیں، ان قوانین کے مطابق ہی فتاوی علماء ماوراء النہر میں ذکر ہے کہ جب کوئی شخص حرام لعینہ کو جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو حلال کہے تو کافر ہو گا جیسے خنزیر کو کوئی حلال کہے، بعض حضرات نے

حرام لعینہٖ اور حرام لغیرہٖ کا فرق نہیں کیا۔

ضابطہ:

جس شخص نے حرام کو حلال کہا وہ کافر ہوگا' اگر حرام پر کسی نے عمل کیا حرام سمجھ کر تو وہ گنہگار ہوگا کافر نہیں ہوگا۔ جس نے نبیذ تمر کو حلال سمجھا جو نشہ آور ہو چکا تھا وہ بھی کافر ہوگا' کیونکہ نبیذ تمر جب تک نشہ آور نہ ہو حلال ہے' نشہ آور ہونے پر حرام ہے۔

اگر کسی نے حرام کو حلال کہا:

خریداروں کو رغبت دلانے کیلئے (لترویج السلعة) سامان کو رائج کرنے کیلئے یا اسے پتہ ہی نہیں تھا کہ یہ حرام ہے تو حلال کہہ دیا تو کافر نہیں ہوگا۔ اگر حرام پر کسی نے عمل کیا حرام سمجھ کر تو وہ گنہگار ہوگا کافر نہیں ہوگا' اگرچہ شدید گنہگار ہوگا۔

بخلاف ما اذا تمنی لایحرم الزنا وقتل النفس بغیر حق فانه یکفر:

بخلاف اس کے کہ اگر ایک شخص تمنا کرے کہ کاش کہ زنا حرام نہ ہوتا' یا کسی شخص کو ناحق قتل کرنا حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا' اس لئے کہ ان کی حرمت جمیع ادیان میں ثابت ہے اور اللہ تعالیٰ کی حکمت کے مطابق ہے' اگر کوئی شخص حکمت کے تقاضا سے نکلنا چاہتا ہے تو اس کا یہ مطلب یہ کہ وہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام حکمت کے خلاف ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کے متعلق بہت بڑی جہالت ہے" والجھل باللہ تعالی کفر "اللہ تعالیٰ سے جہالت کفر ہے۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط کتاب الحیض میں ذکر فرمایا: اگر کوئی شخص حالت حیض میں اپنی زوجہ سے وطی حلال سمجھے تو وہ کافر ہو جائے گا' لیکن نوادر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہ مروی ہے کہ کافر نہیں ہوگا کیونکہ نہی میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ نہی تحریم کی وجہ سے ہو' دوسرا احتمال یہ ہے کہ قذر (گندگی) کی وجہ سے ہو' اسلئے کافر نہیں ہوگا' صحیح بھی ہے۔ اپنی عورت سے لواطت کو حلال ماننا کفر نہیں۔

"ومن وصف الله تعالیٰ بما لایلیق به اوسخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره اوانکر وعده أو وعیده یکفر"

"جس نے اللہ تعالیٰ کے ایسے اوصاف بیان کئے جو اس کی شان کے لائق نہیں، یعنی رب تعالیٰ کو جاہل، ظالم، کذاب، فقیر، صاحب زوجہ، صاحب اولاد کہا (معاذ اللہ) تو وہ کافر ہو جائے گا۔" اسی طرح کسی نے اگر اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی اسم گرامی کا مزاح اڑایا، اللہ تعالیٰ کے اوامر میں سے کسی سے مزاح اڑایا یا اس کے کسی وعدو وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائے گا۔

﴿۱﴾ اگر کسی شخص نے تمنا کی "کاش کوئی نبی نہ ہوتا" یہ تمنا اس کی حقارت کی وجہ سے یا عداوت کی وجہ سے تھی تو کافر ہو گیا۔

﴿۲﴾: اگر کوئی کفر یہ بات کرتا ہے دوسرا اسے راضی سمجھ کر ہنسے تو وہ کافر ہے۔

﴿۳﴾: اگر ایک شخص مرتفع مقام پر بیٹھا ہو، لوگ اس کے اردگرد تکئے لگا کر بیٹھے ہوں، وہ لوگ اس شخص سے دینی مسائل پوچھیں بطور وہ ان کا مزاح اڑا کر ہنسیں تو سب کافر ہوں گے۔

﴿۴﴾: اگر کوئی شخص دوسرے کو کفر کرنے کا حکم دے تو یہ حکم دینے والا کافر ہوگا۔ اسی طرح کوئی شخص کسی عورت کو تلقین کرے کہ تو کفر اختیار کر تو اپنے زوج سے جدا ہو جائے گی تو تلقین کرنے والا کافر ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص شراب پینے کیلئے، زنا کرنے کیلئے بسم اللہ پڑھے تو کافر ہو جائے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص غیر قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے، کوئی عذر بھی نہ ہو، اور جائز بھی سمجھے تو کافر ہو جائے گا۔

﴿۵﴾: اگر کوئی شخص کلمہ کفر یہ زبان پر لائے یہ کہے کہ اس میں کیا حرج ہے باوجود اسکے کہ اس میں اعتقاد نہ بھی رکھے تو کافر ہوگا۔

والیاس من اللہ تعالیٰ کفر:

اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہونا کفر ہے۔دنیاوی اور اخروی حاجات میں ناامید ہونا کفر ہے یعنی کسی طرح بھی رب تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہونا کفر ہے اسلئے کہ رب تعالیٰ نے فرمایا: لاییائس من روح اللہ الا القوم الکافرون : اللہ کی رحمت سے نہیں ناامید ہوتے سوائے قوم کفار کے۔

والامن من اللہ تعالیٰ کفر:

اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہونا بھی کفر ہے۔"لایامن مکراللہ الا القوم الخاسرون" اللہ تعالیٰ کے مکر سے بے خوف کوئی نہیں ہوتا سوائے خسارے والی قوم کے۔

اعتراض: یہ یقین کرنا کہ عاصی جہنم میں ہوگا یہ ناامیدی ہے اور یہ جزم کرنا کہ مطیع جنت میں ہوگا یہ اَمن ہے۔یہ دونوں عقیدے ہیں معتزلہ کے اس لئے معتزلی کافر ہوگا خواہ مطیع ہو (تو وہ امن میں ہے) یا عاصی ہو (تو مایوس میں ہوگا) حالانکہ وہ کافر نہیں کیونکہ اہلِ سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ کوئی اہل قبلہ کافر نہیں۔

جواب: عصیان کی صورت میں وہ مکمل ناامید نہیں ہوتے بلکہ وہ امید رکھتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ اور نیکی کی توفیق عطاء کردے (اور اہل سنت کہتے ہیں: گناہوں کو بھی اگر رب تعالیٰ اپنی رحمت سے بخش دے تو اس کی مشیت ہے)

اور طاعت کی صورت میں وہ مکمل امن میں بھی نہیں ہوتے کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے رسوا کردے وہ معاصی کا ارتکاب کرلے۔

وضاحت جواب:

معتزلی کا قول یہ ہے کہ کبیرہ کا مرتکب مؤمن نہیں رہتا وہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر نہیں کہتا کہ یأس پائی جائے بلکہ وہ کفر وایمان کے درمیان واسطہ مانتے ہیں لہٰذا دونوں کا جمع کرنا ممکن ہے کہ وہ مومن بھی نہیں جو معاصی کا مرتکب ہے اور کافر بھی نہیں۔

وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر:

کہانی کی غیبی خبروں کی تصدیق کفر ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے" من آتی کاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر انزل الله تعالى على محمد " جو شخص کاہن کے پاس آئے اور جو وہ کہہ رہا ہو (غیبی خبریں دے رہا ہو) اس کی تصدیق کرلے تو اس نے کفر کیا اس سے جو اللہ تعالی نے محمد ﷺ پر اتارا۔ کاہن وہ ہے: جو مستقبل میں ہونے والے امور کی خبر دے دعوی یہ کرے کہ میں چھپی ہوئی چیزوں کو جانتا ہوں اور علم غیب رکھتا ہوں۔ عرب میں کئی کاہن تھے جو غیبی امور کے جاننے کا دعوی کرتے تھے۔ ان میں سے بعض یہ کہتے تھے کہ میرے تابع جن ہیں جو مجھے امور غیبیہ پر مطلع کرتے ہیں اور بعض کا دعوی یہ تھا کہ مجھے امور غیبیہ کے حاصل کرنے کی سمجھ حاصل ہے اس لئے میں آنے والے واقعات کو جان لیتا ہوں۔

منجم یعنی نجومی ستاروں سے حساب لگا کر آنے والے واقعات کی خبر دینے والے بھی کاہنوں کی طرح ہی ہیں۔

" بالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحي والهام بطريق المعجزة او ارشاد الى الا ستدلال بالا مارات "

" حاصل کلام یہ ہے کہ علم غیب صرف اللہ تعالی کو حاصل ہے بندوں کو سوائے اس کی طرف سے علم عطاء کرنے کے علم حاصل نہیں، وہ خود وحی کے ذریعے، الہام کے ذریعے بطریق معجزہ یا کرامت یا استدلال کی طرف راہنمائی علامات کے ذریعے کسی کو غیبی علوم پر مطلع کردے تو وہ جائز ہے اسی کا نام علم غیب عطائی ہے۔

فتاوی علماء ماوراء النہر میں ہے اگر کوئی شخص علم غیب کا دعوی کرتے ہوئے یہ کہے کہ چاند کے ارگرد دائرہ بن گیا۔ میں اپنے علم غیب سے بتارہا ہوں بارش ضرور ہوگی تو کافر ہو جائے گا۔

والمعدوم ليس بشيء :

معدوم شیٔ نہیں۔ اگر شیٔ سے مراد ثابت متحقق لیا جائے جس کی طرف بعض متکلمین گئے ہیں تو شیٔ اور وجود اور ثبوت میں ترادف ہوگا۔ اور عدم نفی کا مرادف ہے، یہ حکم بدیہی ہے۔ اس مسئلہ میں کسی کا نزاع نہیں سوائے معتزلہ کے وہ اسکے قائل ہیں کہ معدوم ممکن ثابت فی الخارج ہے۔ اگر یہ کہا جائے معدوم کا نام شیٔ نہیں رکھا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے یہ شیٔ کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ شیٔ موجود کو کہا جاتا ہے، یا شیٔ کا مطلب ہوتا ہے کہ صحیح ہو اس کا علم حاصل ہو اور اسکی خبر دی جانا۔

شیٔ کے مختلف معانی میں سے کونسا معنی لیا جائے یہ نقل اور استعمال کی طرف رجوع کرنے سے پتہ چل جائے گا۔

وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم نفع لهم :

زندہ لوگوں کا مردہ کیلئے دعاء کرنا اور ان کی طرف سے صدقہ دینا ان کیلئے نفع مند ہے۔ معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے: وہ کہتے کہ مردہ کو زندہ کی دعاء یا صدقات کا کوئی نفع نہیں پہنچتا۔

معتزلہ کے دلائل:

①: وہ کہتے ہیں: قضاء تبدیل نہیں ہوتی۔ ان کا رد: زندہ کی دعاء وغیرہ کا نفع مند ہونا بھی قضاء وقدر میں داخل ہے، یعنی تقدیر میں ہی یہ ہوگا کہ اس میت کو فلاں کی دعاء سے یہ نفع حاصل ہوگا۔

②: اللہ تعالیٰ ارشاد ہے" كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين " یعنی سب لوگ اپنے اعمال کے مطابق محبوس ہوں گے سوائے نیک لوگوں کے اس سے بھی واضح کہ دوسرے کا عمل کسی اور کو فائدہ نہیں دیتا۔

جواب: اس میں احتمال یہ بھی ہے کہ کسب سے مراد دنیا کا عمل ہو اور جزاء سے مراد

بھی دنیا کی جزاء ہو اور آخرت کی جزاء دوسری آیات واحادیث سے ثابت ہے۔

﴿۳﴾: لیس للانسان الا ماسعی " نہیں ہے انسان کیلئے مگر وہی جو اس نے کوشش کی" اس سے بھی پتہ چلا کہ دوسرے کا عمل نفع نہیں دیتا۔

جواب نمبر ۱:

یہ آیۃ منسوخ ہے" والذین امنوا واتبعتھم ذریتھم بایمان الحقنابھم ذریتھم " اس آیۃ میں اولاد کو ماں باپ کے ایمان کا نفع ہوگا کہ ان کے ساتھ ان کی اولاد کو ملایا جائے گا جبکہ اولاد مومن ہوئی۔

جواب نمبر ۲:

حضرت عکرمہ فرماتے ہیں: یہ آیت قوم ابراہیم وقوم موسیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

جواب نمبر ۳:

ربیع بن انس کہتے ہیں: آیۃ کریمہ میں انسان سے مراد کافر ہے کہ کافر کو کسی کے عمل کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

جواب ۴:

حسین بن فضل کہتے ہیں: آیۃ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کیلئے نہیں مگر وہی جو اس نے کوشش کی عدل کے طور پر لیکن فضل کے طور پر جائز ہے کہ انسان کی دعا ء میت کا فائدہ دے۔

ہم کہتے کثیر احادیث صحاح دلالت کررہی ہیں کہ مردہ کیلئے دعاء کی جائے:

نماز جنازہ بھی دعاء ہے' سلف صالحین سے تواتر سے ثابت ہے۔

خصوصاً نماز جنازہ بھی میت کیلئے دعا ہے' اگر میت کو دعاء کا فائدہ نہ ہوتا تو جنازہ کا بھی کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

﴿۱﴾ "ما من میت یصلی علیہ امۃ من المسلمین یبلغون مائۃ کلھم یشفعون لہ الا شفعوا فیہ"

"کوئی میت ایسا نہیں کہ اس پر مسلمانوں کی ایک جماعت نماز جنازہ پڑھے جن کی تعداد ایک سو پہنچے وہ سب اس کی شفاعت کریں مگر یہ کہ ان کی شفاعت کو قبول کیا جائے گا"۔

﴿۲﴾ "عن سعد بن عبادۃ انہ قال یا رسول اللہ ان ام سعد ماتت فای الصدقۃ افضل قال الماء فحفر بیرا وقال ھذہ لام سعد"

حضرت سعد بن عبادۃ فرماتے ہیں: میں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ ام سعد (میری ماں) فوت ہو گئی ہیں، کون سا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: پانی۔ تو انہوں نے کنواں کھدوایا، جس کا نام ہی رکھا، یہ ام سعد کیلئے ہے۔"

﴿۳﴾ "قال علیہ الصلوۃ والسلام الدعاء یرد البلاء والصدقۃ تطفی غضب الرب"

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: دعاء مصیبت کو دور کرتی ہے اور صدقہ رب کے غضب (کی آگ) کو بجھا دیتا ہے۔"

﴿۴﴾ "قال علیہ الصلوۃ والسلام ان العالم والمتعلم اذا مر علی قریۃ فان اللہ تعالی یرفع العذاب عن مقبرۃ تلک القریۃ اربعین یوما"

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیشک عالم اور متعلم کسی بستی سے گزریں تو بیشک اللہ تعالی اس بستی کے قبرستان سے چالیس دن عذاب اٹھا لیتا ہے۔"

واللہ تعالی مجیب الدعوات وبعض الحاجات:

اللہ تعالی دعاؤں کو قبول کرتا ہے اور حاجات کو پورا کرتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ہے "ادعونی استجب لکم" تم مجھ سے دعاء کرو میں تمہاری دعاء کو قبول کروں گا۔

"قولہ علیہ الصلوۃ والسلام یستجاب "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بندے کی دعاء

للعبد مالم يدع بأثم او قطيعة رحم مالم يستعجل"

قبول کی جاتی ہے جب تک گناہوں کی دعاء نہ کرے' یا قطع رحمی کی دعاء نہ کرے یا دعاء میں جلدی نہ کرے (کہ میری دعاء قبول کیوں نہیں ہو رہی۔"

"قوله عليه الصلوة والسلام ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يرد هما صفرا"

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیشک تمہارا رب حیاء والا ہے (جو اس کی شان کے لائق ہے) کریم ہے' وہ اپنے بندے سے حیاء محسوس کرتا ہے کہ جب بندہ اس کی طرف ہاتھ اٹھائے کہ وہ ان کو لوٹا دے۔"

دعاء میں: نیت صادق ہو' گمان خالص ہو یعنی قبولیت کی امید ہو' دل حاضر ہو۔
رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "ادعوا الله وانتم موقنون بالا جابة" تم اللہ سے دعاء کرو قبولیت کا یقین کرتے ہوئے۔ اللہ تعالی غافل دل والے اور کھیل میں مشغول شخص کی دعاء قبول نہیں فرماتا۔ کافر کی دعاء قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے جمہور علماء کا اس میں قول یہ ہے کہ کافر کی دعاء قبول نہیں کی جاتی۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے" وما دعاء الكافرين الا في ضلال" دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالی کو پہچانتا ہی نہیں' اگر چہ اس کا اقرار کرلے تب بھی اس کی دعاء اللہ تعالی سے نہیں ہوگی۔ اس کا اقرار بھی حقیقت میں ٹوٹ جاتا ہے جب وہ اللہ تعالی کے وہ اوصاف بیان کرتا ہے جو اس کی شان کے لائق نہیں' وہ اللہ تعالی کے ساتھ شریک ٹھہراتا ہے' اس کی اولاد مانتا ہے۔

بعض حضرات نے جائز مانا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ابلیس نے کہا: "رب انظرني" اے میرے رب مجھے مہلت دے تو رب تعالی نے اسے قبول کرتے ہوئے فرمایا" انك من المنظرين" بیشک تجھے مہلت دے دی گئی لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شیطان کا مقصد یہ تھا کہ مجھے موت ہی نہ آئے' اس کی دعاء کو حقیقی طور پر قبول نہیں کیا گیا۔

قیامت کی نشانیاں:

نبی کریم ﷺ نے جو قیامت کی نشانیاں فرمائیں: دجال کا نکلنا' دابۃ الارض کا نکلنا یاجوج ماجوج کا نکلنا' عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا' سورج کا مغرب سے طلوع ہونا۔ یہ سب حق ہیں کیونکہ یہ سب امور ممکن ہیں' نبی صادق نے ان کی خبر دی ہے۔

"قال حذیفة بن اسید الغفاری اطلع النبی ﷺ علینا ونحن نتذاکر فقال ماتذکرون فقلنا نذکر الساعة' فقال انها لن تقوم حتی ترون قبلها عشر آیات فذکر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عیسی بن مریم ویاجوج ماجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من الیمن تطرد الناس الی محشرهم"

حضرت حذیفہ بن اسید غفاری فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ ہم پر جلوہ گر ہوئے ہم مذاکرہ کر رہے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تم کسی چیز کا ذکر کر رہے ہو؟ ہم نے عرض کیا قیامت کا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: قیامت ہرگز قائم نہیں ہوگی یہاں تک تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو' تو آپ نے دھواں' دجال' دابۃ الارض' سورج کا مغرب سے طلوع ہونا عیسیٰ بن مریم کا نزول 'یاجوج وماجوج کا نکلنا' تین خسوف (زمین میں تین دھنسے) مشرق میں خسف' مغرب میں خسف' جزیرہ عرب میں خسف 'اور آخر میں یمن سے آگ کے نکلنے کا ذکر فرمایا' وہ آگ لوگوں کو محشر کی طرف چلائے گی۔"

مجتہد اجتہاد میں کبھی خطاء کرتا ہے اور کبھی درست اجتہاد کرتا ہے:

خواہ اجتہاد مسائل عقلیہ میں ہو' یا شرعیہ اصلیہ میں ہو' یا شرعیہ فرعیہ میں ہو۔

شرعیات اصلیہ کی مثال: عقائد' اصول فقہ' عذاب قبر' امر کا وجوب کیلئے ہونا۔ فرعیہ کی مثال: خون نکلنے سے وضوء کا ٹوٹنا۔ بعض اشاعرہ نے کہا ہے کہ ہر مجتہد کا اجتہاد ان مسائل شرعیہ میں جن میں دلیل قطعی نہ پائی گئی ہو' اس اجتہاد میں وہ مصیب ہوتا ہے' یعنی اس کا اجتہاد

درست ہوتا ہے۔

اصل میں یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بندوں کو جن افعال کا حکم دیا جاتا ہے کیا اللہ تعالیٰ کا حکم ان میں معین ہوتا ہے یا مجتہد نے جو رائے قائم کی اور حکم ثابت کیا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی اسی کا حکم دیا جاتا ہے۔

اصل اس مسئلہ میں چار احتمال ہیں:

①: مجتہد کی رائے سے پہلے اس میں کوئی حکم نہیں پایا جاتا بلکہ حکم وہی ہوتا ہے جو مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہے' یہ مذہب اکثر معتزلہ کا ہے۔

②: حکم معین ہوتا ہے لیکن اس پر کوئی دلیل نہیں ہوتی بلکہ حکم پر اطلاع اتفاقی ہوتی ہے جیسے دفینہ پر اطلاع اتفاقی ہوتی ہے اگر مجتہد سے اجتہاد میں خطاء ہوگئی تب بھی محنت و مشقت اٹھانے کا ثواب ملے گا' یہ مذہب کچھ فقہاء کا اور متکلمین کا ہے۔

③: حکم معین ہوتا ہے اس پر اللہ تعالیٰ نے قطعی دلیل قائم کی ہوتی ہے یہ مذہب ہے بعض متکلمین۔ پھر اس میں اختلاف ہے کیا مخطی مستحق عذاب ہے یا نہیں۔ بعض نے کہا: وہ مستحق عذاب ہے کیونکہ دلیل قطعی اس میں موجود ہے' اور بعض نے کہا: کہ عذاب نہیں ہوگا' اس لئے کہ دلیل قطعی میں خفاء تھا اسی وجہ سے تو اس میں اجتہاد کیا گیا ہے۔

④ حکم معین ہوتا ہے دلیل اس پر ظنی ہوتا ہے' یہی مذہب ہے محققین کا۔ اسی کو شارح نے یوں بیان کیا "والمختار ان الحکم معین وعلیه دلیل ظنی ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ" مختار یہی ہے کہ بیشک حکم معین ہوتا ہے اسی پر دلیل ظنی ہوتی ہے۔

مجتہد اگر دلیل کو پالے تو اس کا اجتہاد درست ہوگا اور اگر دلیل کو نہ پا سکے تو اس کا اجتہاد خطاء پر مبنی ہوگا۔

مجتہد اس کا مکلف نہیں کہ وہ ضروری ہی درست اجتہاد کرلے کیونکہ اجتہاد کی ضرورت ہی اس لئے درپیش آئی کہ حکم میں خفاء پائی گئی۔

ایک اور اختلاف:

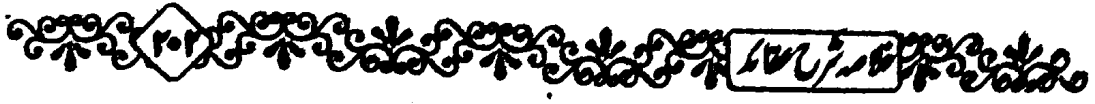
اس میں اختلاف ہے کہ مخطی کی خطاء ابتداً اور انتہاء ہوتی ہے یا صرف انتہاء پہلے قول کا مطلب یہ ہے کہ خطاء دلیل میں بھی ہوتی ہے اور حکم میں بھی۔ بعض مشائخ اس طرف ہیں جیسے شیخ ابو منصور ماتریدی کا بھی یہی قول ہے۔

بعض نے کہا کہ خطاء انتہاء ہوتی ہے یعنی دلیل تو قانون کے مطابق ہوتی ہے تمام شرائط کو جامع ہوتی ہے لیکن خطاء حکم میں آتی ہے کیونکہ مجتہد نے اجتہاد کیا جس کا وہ مکلف تھا' اجتہاد میں دلائل قطعیہ کا پیش کرنا کہ مدلول ان کا حق ہو اس کا وہ مکلف نہیں۔

مجتہد نے اجتہاد کیا جس کا وہ مکلف تھا' اجتہاد میں دلائل قطعیہ کا پیش کرنا کہ مدلول ان کا حق ہو اس کا وہ مکلف نہیں۔

مجتہد کی خطاء کا ثبوت:

رب تعالیٰ نے فرمایا "ففھمنا سلیمان" ہم نے فیصلہ سمجھا دیا سلیمان کو" ایک قوم کی بکریوں نے دوسرے کی کھیتی کو برباد کردیا (فصل کو کھالیا) بھیڑ بکریوں کی قیمت اور کھیتی برباد شدہ کی قیمت ایک تھی اسلئے حضرت داؤد علیہ السلام نے اپنے اجتہاد سے فیصلہ فرمایا کہ بکریاں کھیتی والے کو دے دی جائیں لیکن حضرت سلیمان نے کہا کہ بکریاں کھیتی والے کو نفع حاصل کرنے کیلئے دے دی جائیں وہ ان کے دودھ اور بالوں سے نفع حاصل کرے کھیتی بکریوں والے کو دے دی جائے کہ وہ کھیتی کو درست کرلے' پھر بکریوں والا اپنی بکریاں واپس لے لے اور کھیتی والا اپنی کھیتی واپس لے لے۔

ان دونوں اجتہادوں میں ایک خطاء تھا اور دوسرا درست' اسی لئے حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص پائی گئی ورنہ تخصیص نہ پائی جاتی۔

اجتہاد میں کبھی خطاء ہوتی ہے کبھی درستی:

اس پر احادیث متواتر المعنی دلالت کر رہی ہیں۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ دو شخصوں نے اپنا جھگڑا نبی کریم ﷺ کے پاس لایا:

"فقال لعمرو اقض بینهما قال اقضی وانت حاضر قال نعم علی انك ان اصبت فلك عشرة اجور ان اجتهدت واخطات فلك اجر" (رواہ الحاکم صحیحہ)

"تو آپ نے عمرو بن العاص کو فرمایا ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردو' انہوں نے عرض کیا: میں فیصلہ کروں آپ کے ہوتے ہوئے؟ آپ نے فرمایا: ہاں! بیشک تم نے اگر درست فیصلہ کردیا تو تمہارے لئے دس اجر (نیکیاں ہیں اور اگر تم نے خطاء کرلی تو تمہیں ایک اجر حاصل ہوگا۔"

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس مسئلہ میں کہ ایک عورت کا مہر نہیں مقرر کیا گیا۔ اس کا خاوند وطی سے پہلے فوت ہو گیا تو اس کا مہر کتنا ہے؟ آپ نے فرمایا: میں اس مسئلہ میں اجتہاد کرتا ہوں "ان اصبت فمن اللہ والا فمنی ومن الشیطان" "اگر میں درست فیصلہ کروں تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے (القاء) ہوگا اور اگر مجھ سے خطاء ہو جائے تو وہ میری اپنی کوتاہی ہوگی یا شیطان کی طرف سے پھیلایا جائے گا اور صحابہ کرام کا اجتہادی مسائل میں اختلاف بھی اس پر دلالت کر رہا ہے کہ ان میں سے ایک درست ہوگا' دوسرے میں خطا ہوگی اس طرح قیاس مظہر الحکم ہے مثبت الحکم نہیں۔

رسل البشر افضل من رسل الملائکۃ الخ:

انسان کے رسول ملائکہ میں سے رسول یعنی جو وحی لاتے ہیں' ان سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ عام انسانوں میں سے ہیں اور عام بشر افضل ہیں عام ملائکہ سے' اور رسل

ملائکہ کا عام بشر سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے اور بدیہی ہے، وہ دلائل کا محتاج نہیں لیکن رُسل بشر کی فضیلت پر اور عام بشر کی فضیلت عام ملائکہ پر اس میں چند دلائل پائے گئے ہیں۔

﴿۱﴾: اللہ تعالیٰ نے سب فرشتوں کو حکم دیا آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کا تعظیم وتکریم کی وجہ سے۔ یہ دلیل ہے کہ آدم علیہ السلام کو سب فرشتوں پر فضیلت دی گئی۔ شیطان نے بھی "ارأیتک ھذا الذی کرمت علی" کہہ کر اقرار کرلیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ ان کو تعظیم وتکریم کیلئے کردیا گیا۔ حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جس کا مقام بلند ہو اس کیلئے دوسروں سے سجدہ کرایا جاتا ہے۔

﴿۲﴾: ہر شخص اہل لسان سے سمجھتا ہے کہ "وعلم آدم الاسمآء کلھا" بھی اس پر دلالت کررہا ہے کہ آپ کو تمام چیزوں کے نام سکھا کر فرشتوں پر فضیلت دی اور زیادتی علم کی وجہ سے آپ کو مستحق تعظیم وتکریم ٹھہرایا۔

﴿۳﴾: اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ان اللہ اصطفی آدم ونوحا وآل ابراھیم وآل عمران علی العالمین" جب سب جہان والوں پر آدم علیہ السلام، نوح علیہ السلام، آل عمران پر فضیلت دی گئی تو فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں، اسلئے فرشتوں پر فضیلت ثابت ہوگئی۔

اجماع سے عام بشر کی فضیلت کو رسل ملائکہ سے خاص کرلیا گیا، یعنی عام بشر کو رسل ملائکہ پر فضیلت حاصل نہیں۔

اعتراض:

عام مخصوص البعض تو ظنی ہوتا ہے اعتقادی مسائل پر دلیل بنانا کیسے صحیح ہے؟

جواب:

یہ مسئلہ بھی ظنی ہے، اسلئے ظنی مسئلہ کیلئے ظنی دلائل کافی ہیں۔

۲: رسل بشر کو رسل ملائکہ پر اور عام بشر کو عام ملائکہ پر فضیلت حاصل ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ انسان کو قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہویہ حاصل ہیں۔ یہ چیزیں فضائل اور کمالات علمیہ اور عملیہ کے حاصل کرنے میں رکاوٹ بنتی ہیں۔ انسان ان رکاوٹوں کے باوجود جب اچھے عمل کرتا ہے تو یہ اسکے اخلاص اور فضیلت پر دلالت پائی گئی ہے لیکن فرشتے چونکہ قوتِ غضبیہ اور شہویہ سے پاک ہوتے ہیں، اسلئے ان کا عبادت کرنا اس درجہ کا نہیں جو انسان کا ہے۔

معتزلہ اور فلاسفہ کا قول:

بعض اشاعرہ نے بھی یہی کہا کہ ملائکہ افضل ہیں، انہوں چند دلائل قائم کئے ہیں۔

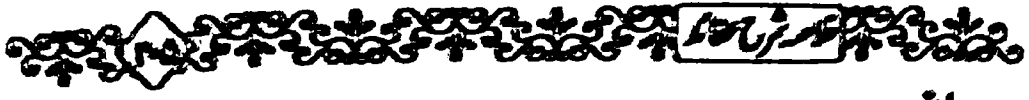
۱: ملائکہ ارواحِ مجردہ ہیں (مادہ اور جسم ان کا نہیں) کامل بالفعل ہیں، اور شرور وآفات کے مبادی یعنی شہوت وغضب سے پاک ہیں۔ ہیولی اور صورۃ کی ظلمات سے پاک ہیں۔ افعالِ عجیبہ پر قوت رکھتے ہیں۔ (بادلوں کو متحرک کرنا، ہواؤں کو چلانا، بارشیں برسانا وغیرہ) ماضی اور مستقبل کے واقعات کو بغیر کسی غلطی کے صحیح جانتے ہیں، یہ سب چیزیں ملائکہ کے افضل ہونے پر دال ہیں۔

جواب:

ان اصول کی دارمدار فلسفہ پر ہے یہ قوانین شرعیہ نہیں، کہ ان دلائل کا اعتبار کیا جاسکے۔

۲: انبیاء کرام باوجود اس کے کہ افضل ہیں لیکن ملائکہ سے وہ تعلیم حاصل کرتے ہیں، اس لئے ملائکہ انبیاء کرام سے افضل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "علمہ شدید القوی" اور فرمایا "نزل به الروح الامين" واضح ہوا کہ متعلم سے معلم افضل ہے۔"

جواب:

انبیاء کرام کا مبلغ اللہ تعالیٰ ہے، فرشتے تو رب تعالیٰ کا پیغام پہنچاتے ہیں وہ مبلغ

ہیں مسلم نہیں۔

کتاب وسنت میں جہاں بھی ملائکہ اور رسل کا ذکر ہے وہاں ہی ملائکہ کا ذکر پہلے ہے تقدیم ذکر ملائکہ دلالت کرتی ہے کہ فرشتے افضل ہیں انبیاء کرام سے۔

جواب:

ملائکہ کے پہلے ذکر کرنے کی دو وجہ ہیں ایک یہ کہ وہ وجود متقدم ہیں لہٰذا ان کا ذکر بھی پہلے کر دیا گیا ہے۔

رب تعالیٰ نے فرمایا "لن یستنکف المسیح ان یکون عبدالله ولا الملائکۃ المقربون" (ہرگز عار نہیں محسوس کریں گے اللہ تعالیٰ کی عبادت سے اور نہ ہی ملائکہ مقربون عار محسوس کرتے ہیں) اہل لسان جانتے ہیں کہ اس قسم کے کلام سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہوتی ہے جیسے کہا جائے "لا یستنکف من ھذا الامر الوزیر ولا السلطان" لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا "لا یستنکف من ھذا الامر السلطان ولا الوزیر" اس ترتیب سے پتہ چلا کہ ملائکہ عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں جب آپ سے افضل ہونا ثابت ہو گیا تو سب سے افضل ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ قائل بالفصل کوئی نہیں۔

جواب:

عیسیٰ علیہ السلام کا پہلے اس لئے ذکر کیا گیا کہ نصاریٰ تسلیم کرتے کہ عیسیٰ علیہ السلام تو خدا کا بیٹا ہیں۔ یہ اس کے عبد کیسے ہیں؟ تو ان کا رد کیا گیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا تو صرف باپ نہیں تم ان کو خدا کا بیٹا کہتے ہو حالانکہ وہ خود عبادت کرنے سے عار محسوس نہیں کرتے تو اس صورت میں جو ان سے اعلیٰ ہیں یعنی جن کے ماں باپ دونوں ہی نہیں یعنی فرشتے وہ بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت سے عار محسوس نہیں کرتے۔

یہاں فرشتوں کی افضلیت ثابت نہیں ہو رہی بلکہ نصاریٰ کے گمان کے مطابق

فرشتوں کے ماں باپ نہ ہونے کی وجہ سے ان کو عیسیٰ علیہ السلام (جن کا صرف باپ نہیں) پر فوقیت دی گئی۔

تمت بالخیر

تنبیہ:
کوشش کی گئی ہے کہ نفس مسائل شرح العقائد کے طلباء کرام کو سمجھ آ جائیں، کہیں کہیں اختصار سے بھی کام لیا لیکن کہیں بہت کم۔

تاریخ اختتام 26 مئی 2011ء جمعرات ۲۳ جمادی الاخری ۱۴۳۲ھ
حافظ قاضی عبدالرزاق بھترالوی حطاروی ابن قاضی عبدالعزیز
ابن قاضی فیض احمد ابن قاضی غلام نبی رحمہم اللہ۔
جامعہ جماعتیہ مہر العلوم رحیم ٹاؤن شکریال روالپنڈی